

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فهرست مطالب

فرایند شکل‌گیری نظام عمل صالح از منظر قرآن و روایات

- فاطمه مولودی و مرتضی ایروانی نجفی و سهیلا پیروزفر ۳
- تبیین حقیقت عمل در قرآن با تکیه بر دیدگاه علامه طباطبائی رحمته الله علیه / نصرت نیلساز و ناصر کولیوند ۲۹
- الگوی قرآنی برای سنجش دینداری در ایران / غلامرضا جمشیدیها و محمدباقر آخوندی ۵۵
- نگاهی قرآنی به نقش الگو در تربیت اقتصادی فرزندان / محمد امامی ۷۹
- معناشناسی واژه «مجنون» در قرآن کریم / سید محمود طیب حسینی و حامد شریفی نسب ۱۰۷
- قاعده «تصویرپردازی هنری سید قطب»، به تفکیک سوره‌های مکی و مدنی، با محوریت سوره‌های مدثر و منافقون
- بتول مشکین‌فام و سهیلا جلالی کندری و مریم ولایتی ۱۲۹
- گفتگوی خداوند با جهنم؛ واقعیت یا تمثیل
- سید ابوالقاسم حسینی زیدی و حسن نقی‌زاده و سیدمرتضی حسینی شاهرودی ۱۵۱
- پیامدهای اندیشه‌های اخباریان در حوزه پژوهش‌های قرآنی / محمد شریفی و محمد رضا شاهرودی ۱۷۱

ترجمه حکایات

- ترجمه عربی (موجز المقالات) / محمد سلامی ۱۹۱
- ترجمه انگلیسی (Abstracts) / رحمت‌الله کریم‌زاده ۲۰۶

راهنمای تدوین مقالات

- مقالات باید علمی، پژوهشی، مستند و دارای نوآوری باشند.
 - مقالات ارسالی نباید اینترنتی باشد یا قبلاً در نشریه دیگری چاپ شده یا برای نشریه دیگری ارسال شده باشد.
 - مقالات برای یک شماره آماده شود و دنباله‌دار نباشند.
 - مقاله ارسالی از ۲۵ صفحه حروف چینی شده (هر صفحه ۲۵۰ کلمه) بیشتر نباشد.
 - تیتراهای اصلی با شماره‌های ۱، ۲، ۳ و... و زیرمجموعه آنها با ۱-۱، ۱-۲، ۱-۳، ... و ۱-۲، ۲-۲، ... مشخص شود.
 - چکیده مقاله که آئینه تمام‌نما و فشرده بحث است، به سه زبان فارسی، عربی و انگلیسی، حداکثر در ده سطر ضمیمه باشد و واژگان کلیدی مقاله (سه تا هفت واژه) به دنبال هر چکیده بیاید.
 - ارجاعات در متن مقاله بین پراکنش به صورت (نام خانوادگی مؤلف، سال انتشار: شماره صفحه یا شماره جلد / صفحه) نوشته شود.
 - اگر ارجاع بعدی بلافاصله به همان مأخذ باشد از (همان یا همان: شماره جلد / صفحه) و اگر به مأخذ دیگری از همان نویسنده باشد (همو، سال انتشار: صفحه) استفاده شود.
 - منابع لاتین، به صورت لاتین و از سمت چپ در بین پراکنش (صفحه / جلد: سال انتشار، نام خانوادگی) و در ارجاع بعدی اگر بلافاصله باشد (Ibid.) نوشته شود.
 - نقل قولهای مستقیم به صورت جدا از متن با تورفتگی (یک و نیم سانتی متر) از راست درج شود.
 - شکل لاتینی نامهای خاص، واژه‌های تخصصی و ترکیبات خارجی در پاورقی درج شود.
 - یادداشتهای توضیحی (توضیحاتی که به نظر مؤلف ضروری به نظر می‌رسد) در پاورقی درج شود.
 - ارجاع در یادداشتهای به همان ترتیب متن و مشخصات تفصیلی مأخذ در فهرست پایان مقاله بیاید.
 - منابع مورد استفاده در متن، در پایان مقاله و بر اساس ترتیب الفبایی نام خانوادگی یا نام مشهور نویسنده (نویسندگان) به شرح زیر آورده شود:
- کتاب: نام خانوادگی، نام (نویسنده / نویسندگان)، نام کتاب، نام مترجم، محقق یا مصحح، نوبت چاپ (در صورتی که چاپ نخست باشد نیاز نیست)، محل نشر، نام ناشر، تاریخ انتشار ش. ق. یا م. (به ترتیب برای سالهای شمسی، قمری یا میلادی).
- مقاله: نام خانوادگی، نام (نویسنده / نویسندگان)، «عنوان مقاله داخل گیومه»، نام نشریه، دوره / سال، شماره جلد، تاریخ انتشار.
- پایگاههای اینترنتی: نام خانوادگی، نام نویسنده، «عنوان موضوع داخل گیومه»، نام و آدرس پایگاه اینترنتی.
- نام کامل نویسنده، رتبه دانشگاهی یا عنوان علمی و نام مؤسسه متبوع وی به دو زبان فارسی و انگلیسی قید شود و همراه با نشانی پستی، شماره تلفن و نشانی الکترونیکی ارسال گردد.
 - مجله در ویرایش مقالات آزاد است.
 - رعایت دستور خط فارسی مصوب فرهنگستان زبان و ادب فارسی الزامی است.
 - ارسال و دریافت مقالات صرفاً از طریق سامانه مدیریت نشریات به نشانی www.razavi.ac.ir انجام می‌گیرد.
 - ارتباط با مدیریت مجله از طریق نشانی دفتر مجله (مشهد مقدس، صندوق پستی: ۴۶۱-۹۱۷۳۵) یا رایانامه‌های razaviunmag@gmail.com و razaviunmag@yahoo.com امکان‌پذیر است.

فرایند شکل‌گیری نظام عمل صالح

از منظر قرآن و روایات*

- فاطمه مولودی^۱
- مرتضی ابروانی نجفی^۲
- سهیلا پیروزفر^۳

چکیده

این مقاله می‌کوشد تا با رویکردی نو با استفاده از روش توصیفی و تحلیل محتوا به بررسی چگونگی فرایند شکل‌گیری عمل صالح بپردازد. تا کنون پژوهش‌های گوناگونی درباره پیوندهای متقابل عمل صالح با مفاهیمی دیگر همچون ایمان، تقوی، قلب و... صورت گرفته است. اما این پژوهش بر آن است تا با گردآوری ارزیابی و پردازش مجموعه این روابط متقابل، نظام و روند رخداد عمل صالح را بر پایه قرآن و روایات مبین پیدا نماید. به سخن دیگر، در این مقاله، فرایند بروز عمل صالح در گذر از ساختار روانی انسان جستجو می‌شود. نتایج این پژوهش نشانگر آن است که از دیدگاه قرآن و روایات، روند رخداد عمل صالح طی شش

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۳/۲۰ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۱۰/۱۰.

۱. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه فردوسی مشهد (fatemeh_moludi@yahoo.com).

۲. دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد (نویسنده مسئول) (iravany@um.ac.ir).

۳. دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد (spirouzfard@um.ac.ir).

مرحله زیر و در گذر از اجزای گوناگون ساختار روانی انسان مؤمن رخ می‌دهد:

۱. پیدایش حاجت (در صدر)، ۲. طلب و دعا (در قلب)، ۳. ظهور نیت (در قلب و نفوذ آن در صدر)، ۴. علم (در فکر)، ۵. اراده عمل (در عزم) و ۶. بروز خارجی عمل صالح (در قوه). بر این مبنا، عمل صالح همان نور ایمان است که تحت ولایت الهی در گذر از اجزای ساختاری روان، ظهورهای مختلفی می‌یابد تا آنجا که به صورت عمل بیرونی در قوای حرکتی انسان در عالم مادی بروز می‌یابد و باعث صعود انسان به مراتب عالی می‌شود.

واژگان کلیدی: قرآن، نظام، ولایت، عمل صالح.

مقدمه

مطالعه و ویژگی‌های انسان به عنوان اشرف مخلوقات و موجودی که تحسین خداوند را برانگیخته است، بر کسی پوشیده نیست. آنچه به انسان این تمایز فوق‌العاده را بخشیده است مسلماً چیزی فراتر از جسم مادی و اعمال حیوانی اوست. انسان روحی الهی دارد که سبب چنین تشریف و تکریمی قرار گرفته است. مقصود و هدف خداوند نیز از خلقت چنین موجودی به تعبیر قرآن، عبادت و تقرب حداکثری به خالق این روح است و این هدف با ایمان و عمل صالح محقق می‌گردد. از این رو، بررسی چگونگی شکل‌گیری و تحقق عمل صالح اهمیت فراوانی می‌یابد که البته از نگاه محققان اسلامی دور نبوده و تا کنون پژوهش‌های فراوانی در این حوزه صورت پذیرفته است.

دانشمندان اسلامی در حوزه علم اخلاق و علم النفس به تبع نحله‌های بنیادین کلامی و فقهی که از همان سده‌های آغازین دوره اسلامی پدیدار گشت، بررسی‌های خود را با رویکردهای عقلی، شهودی و نقلی دنبال کرده‌اند. در این میان، بررسی‌های نقلی و متن‌گرا، فارغ از آنکه خالص و سره و یا مشوب و توأمان با بررسی‌های فلسفی و عرفانی انجام می‌شده‌اند، به خودی خود دارای جایگاه و حائز اهمیت فراوان‌اند. اغلب علمای اسلامی از متن قرآن و حدیث به عنوان منابعی کاشف از حقیقت نفس انسانی چشم‌پوشی نکرده‌اند و حتی در جایی که به برداشت‌های فلسفی و عرفانی روی آورده‌اند، آیات قرآن و روایات را به عنوان مؤید بر دریافت‌های خود شاهد گرفته‌اند و این گونه بر یافته‌های خود صحه گذاشته‌اند.

بررسی‌های تجربه‌گرا در این حوزه نیز عملاً با ظهور دانش روان‌شناسی در غرب

آغاز گردید. ظهور این دانش را به سال ۱۸۷۹ نسبت می‌دهند؛ همان سالی که ویلهلم وونت نخستین آزمایشگاه روان‌شناسی را در شهر لایپزیک آلمان بنیان نهاد (کنجی، ۱۳۸۴: ۱۴). اگرچه دانش روان‌شناسی را به عنوان دانش شناخت روان یا ذهن می‌دانند، در حوزه بررسی‌های تجربه‌گرا از آنجا که دست‌اندازی تجربی مستقیم به درون روان و ذهن آدمی ناشدنی است، تنها معیار و سنجه برای آزمودن و آشنایی با ذهن، همانا عمل و رفتار بروز یافته خارجی است. از این رو، دانش روان‌شناسی، بیش از آنکه به روان پردازد، رفتار انسان را مورد کنکاش قرار می‌دهد و در جستجوی آن است که با رویکردی تجربی از طریق مقایسه و سنجش آزمایشگاهی رفتارهای متفاوت انسان‌های گوناگون، علل اساسی بروز رفتارهای آدمی را دریابد. بر این مبنا، مکتب‌های گوناگونی در حوزه دانش تجربی روان‌شناسی پیدا شده‌اند که در هر یک از این مکاتب، عمل و رفتار آدمی زائیده عامل یا عواملی است که باید به صورت تجربی بررسی شوند؛ مانند مکتب ساخت‌گرایی - که می‌گوید عمل زائیده عناصر متعدد روان (احساس، ادراک، هیجان و...) است و به صورت آزمایشگاهی اندازه‌گیری می‌شوند - و مکتب کل‌گرایی - که معتقد است عمل زائیده کل روان تجزیه‌ناپذیر است و کل روان باید ارزیابی شود - (ر.ک: همان). نکته حائز اهمیت و مشترک در این مکاتب آن است که در همه آنها، بررسی روند و عوامل رخداد عمل آدمی با طرح‌ریزی آزمایش‌های تجربی مناسب و اندازه‌گیری پارامترهای سنجش‌پذیر - مانند یادگیری، هوش، حافظه، احساس، هیجان، شخصیت، وراثت و... - به صورت آزمایشگاهی و مشاهدات طبیعی و بالینی صورت می‌پذیرد.

در این مقاله، کوشش شده است نخست ساختار روان آدمی و کارکردها و حالات اجزای آن بر مبنای قرآن و روایات معصومان علیهم‌السلام جستجو شده و سپس روند رخداد عمل صالح در گذر از این ساختار دنبال شود. سؤال اساسی در این پژوهش عبارت است از اینکه: در شکل‌گیری عمل صالح از آغاز تا پایان، چه روندی طی شده، چه اتفاقاتی رخ داده و چه تعاملاتی صورت می‌پذیرد؟ آیا از میان آیات قرآن کریم و روایات معصومان علیهم‌السلام می‌توان به یک نظام و ساختار مشخص برای فرایند شکل‌گیری عمل صالح دست یافت؛ نظامی که اجزای آن با یکدیگر هماهنگ بوده، هر کدام وظیفه مشخصی

بر عهده داشته باشند و مرحله به مرحله در شکل دهی به عمل صالح نقش ایفا کنند؟ پاسخ به این پرسش قطعاً رویکرد و نگاهی نظام‌ساز را می‌طلبد که تا کنون کمتر در مطالعات قرآنی و روایی به کار گرفته شده است. در این رویکرد، به اطلاعات به‌دست آمده در مورد موضوع عمل صالح با دیدی کلی نگریده شده و سعی می‌شود این مفاهیم و اطلاعات مربوط به آن‌ها در قالب نظام عملکردی انسان مؤمن ارائه شوند.

۱. روش‌های گوناگون بررسی عمل صالح

عمل صالح همانند بسیاری از مفاهیم قرآنی، از جنبه‌های گوناگون موضوع تحقیق پژوهشگران قرار گرفته است. پژوهشگران قرآنی در بررسی و واکاوی یک مفهوم قرآنی، عمدتاً دو رویکرد را آزموده و دنبال کرده‌اند:

الف) بررسی لغوی و اصطلاحی

ب) بررسی چگونگی ارتباط مفهوم مورد نظر با یک یا چند مفهوم دیگر. در این نوع بررسی، ارتباط دو به دو میان مفاهیم دنبال می‌شود. اما رویکردی که نویسندگان این پژوهش در پیش گرفته‌اند، رویکردی جدید و نوپاست که پس از معرفی دو رویکرد بالا بدان پرداخته می‌شود.

۱-۱. بررسی لغوی و اصطلاحی

نخستین گام در معرفی یک مفهوم، بررسی لغوی و اصطلاحی است. در مورد مفهوم عمل صالح نیز، هم از نظر لغوی و هم از نظر شناخت معنای اصطلاحی آن در حوزه واژگان قرآنی و به اصطلاح حقیقت قرآنی این مفهوم، پژوهش‌های فراوانی صورت گرفته است.^۱ در این بخش، تنها به برترین و مشهورترین تعاریف لغوی و اصطلاحی عمل صالح در میان مؤلفان و پژوهشگران اشاره می‌شود.

۱. برای نمونه رجوع کنید به کتاب‌های: محمدباقر صدر، *عمل صالح از دیدگاه قرآن*، ترجمه جمال موسوی؛ حسن صادقی، *عمل صالح در قرآن و حدیث*؛ مرتضی حسینی، *عمل صالح و صالحان در اسلام*؛ طیبه اکبری راد، *عمل صالح و مصادیق آن در قرآن کریم*. نیز رجوع کنید به مقالات: حسین خوشدل مفرد، «بررسی حوزه معنایی عمل صالح»؛ سیدحسین محمدجعفری، «مفهوم عمل صالح در نظام اخلاقی قرآن»، ترجمه مینا اسکویی.

۱-۱-۱. معنای لغوی عمل صالح

ترکیب وصفی «عمل صالح» از دو واژه عمل و صالح تشکیل شده است. راغب اصفهانی در تعریف واژه عمل می‌نویسد:

عمل هر فعلی است که حیوان از قصد انجام می‌دهد و اخص از فعل می‌باشد؛ زیرا فعل بعضاً در مورد جمادات نیز به کار می‌رود (۱۹۹۸: ۳۵۱).

صاحب قاموس قرآن نیز به نقل از اقرب الموارد، عمل را به کاری می‌گوید که از روی فکر و عقل انجام شده باشد (قرشی، ۱۳۶۱: ۴۴). ابوهلال عسکری نیز وجود معنای تعب و مشقت را در عمل لازم می‌داند (قریب، ۱۳۶۶: ۱۴۲). بنابراین معنای لغوی عمل عبارت از کاری است که از روی قصد، علم، بصیرت و البته همراه با مشقت و سختی باشد. واژه صلاح نیز که مصدر کلمه صالح است، در لغت به معنای ضد فساد است (ابن منظور، ۱۴۰۵: ۵۱۶). راغب اصفهانی این معنا را تأیید کرده (۱۹۹۸: ۲۸۹) و علامه طباطبایی با توجه به معنای فساد که عبارت از تغییر کردن طبع اصلی هر چیز می‌باشد، معنای صلاح را باقی بودن هر چیزی به مقتضای طبع اصلی‌اش می‌داند. ایشان معتقد است که وقتی عملی صالح شد، هر خیر و فایده‌ای که در خور آن باشد، بر آن مترتب خواهد گشت (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۴۰۰/۱۵). با توجه به آنچه گفته شد، معنای لغوی عمل صالح عبارت خواهد بود از کاری که از روی قصد و علم و همراه با مشقت انجام شده و از آثار نیک مترتب بر آن، چیزی کاسته نشده باشد.

۲-۱-۱. معنای اصطلاحی عمل صالح

شماری از قرآن‌پژوهان بر این باورند که برای شناختن واژگان و مفاهیم قرآنی باید از خود قرآن یاری جست؛ چرا که قرآن در پاره‌ای موارد، معنایی ویژه را برای برخی واژه‌ها وضع کرده است که الزاماً با معنای رایج و متداول آن نزد عرب یکسان نیست. آیه‌الله معرفت در این باره می‌نویسد:

اساساً قرآن زبان خاص و اصطلاحاتی ویژه خود دارد. گاه مطالب خود را در قالب اصطلاحات خود مطرح ساخته، نه بر اساس اصطلاحات عرف عام (ر.ک: ۱۳۷۶:

بسیاری از مفسران، عمل صالح را یک مفهوم کلی و برابر با کار نیک و خوب دانسته و هیچ تفکیکی میان این واژه و واژه‌های مشابه مانند عمل حسن، عمل خیر و... قائل نشده‌اند (خوشدل مفرد، ۱۳۸۸: ش ۴/۴۳). برخی مفسران معاصر مانند مکارم شیرازی (۱۳۷۴: ۲۷/۲۹۹)، مدرسی (۱۴۰۶: ۶/۴۲۴)، جویباری (۱۳۷۷: ۲۲۶) در تفاسیرشان، عمل صالح را عمدتاً به صورت یک مفهوم کلی و مطلق شامل همه اعمال خوب و نیک، حتی برداشتن یک سنگ از مسیر عبور و مرور (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۲۷/۲۹۹) دانسته‌اند. اما با مراجعه به تفاسیر متقدم ملاحظه می‌شود که غالب آن‌ها مفهوم عمل صالح را محدودتر دانسته و بیشتر جنبه شرعی به آن داده‌اند (ر.ک: طوسی، ۱۴۰۹: ۳/۴۰۵؛ طبرسی، بی‌تا: ۴/۲۴۸؛ ابن کثیر دمشقی، ۱۴۰۱: ۳/۱۴۰)؛ برای نمونه در تفسیر فرات کوفی، ﴿عَمَلُوا الصَّالِحَاتِ﴾ به «أَدْوَا الْفَرَائِضِ» یعنی انجام واجبات تفسیر شده است (کوفی، ۱۴۱۰: ۶۰۷) و یا در تفاسیر مختلف ﴿...أَكُنْ مِنَ الصَّالِحِينَ﴾ (منافقون / ۱۰) به انجام فریضه حج محدود شده است (ر.ک: الدر المنثور و مجمع البیان ذیل این آیه).

۲-۱. بررسی ارتباط معنایی و حقیقی عمل صالح با یک یا چند مفهوم دیگر

یکی دیگر از روش‌های شناسایی یک مفهوم، بررسی ارتباط آن با مفاهیم دیگر در یک حوزه معنایی مشترک است. به این معنا که پس از مشخص شدن معنای لغوی و اصطلاحی یک واژه، نوبت به شناخت ارتباط آن واژه با واژگانی می‌رسد که از نظر معنا نزدیک به آن هستند (دارای ارتباط جانشینی هستند) و یا معمولاً در یک متن، در کنار آن قرار می‌گیرند (دارای ارتباط هم‌نشینی هستند). با کشف روابط هم‌نشینی و جانشینی مفهوم «عمل صالح» می‌توان به شبکه معنایی منسجمی از این مفهوم دست یافت.

ترکیب وصفی عمل صالح و مشتقات آن، از نظر معنا با ترکیباتی مانند عمل حسن یا عمل خیر در قرآن مشابهت داشته و معمولاً در کنار مفاهیمی چون ایمان، صبر و... قرار می‌گیرد. در زمینه ارتباط عمل صالح با این مفاهیم می‌توان به بررسی‌های صورت گرفته درباره ارتباط این مفهوم با مفهوم ایمان اشاره نمود که از دیرباز موضوعی بحث‌برانگیز میان فرق مختلف کلامی بوده و دیدگاه شیعه در این میان، با تمامی آن‌ها

مخالف است. علمای شیعی به پیروی از امامان معصوم علیهم‌السلام، نه با عقل‌گریزی و یا عقل‌ستیزی اهل حدیث موافق‌اند، نه با عقل‌گرایی معتزله و نه با تحجر و جمودگرایی اشاعره. ایشان معتقدند که حقیقت ایمان، همان اعتقاد و تصدیق قلبی است و اقرار زبانی، ترجمان این اعتقاد قلبی و نشانه و علامت ایمان به شمار می‌آید (ر.ک: رستمی، ۱۳۸۲: ش ۱۰/۴).^۱

نمونه‌های دیگر از این نوع رویکرد را می‌توان در پژوهش‌هایی مشاهده کرد که در موضوع بررسی ارتباط عمل صالح با مبادی یا عوامل مؤثر در شکل‌گیری آن صورت گرفته است؛ عواملی همچون نیت، اراده، انگیزه، هیجان، قدرت و...؛ برای مثال می‌توان از ارتباط عمل صالح با هیجان یا همان حبّ و بغض سخن گفت که با نقش مؤثر در تنظیم رفتار، نگرش‌ها و گرایش‌های درونی، انسان را توحیدی کرده، ضمن جلوگیری از تجزیه انرژی‌های روانی، موجب انسجام و یکپارچگی شخصیت می‌گردد. بدین‌سان، راه وصول به اهداف، آسان‌گشته، جریان حرکت انسان به سمت الگوی برتر تحقق می‌یابد (ر.ک: کوثری، ۱۳۸۶: ش ۱۴۱/۱۱۲).

آنچه در اینجا باید به آن توجه نمود این است که ارتباط عمل صالح با مبادی آن، به دو صورت ممکن است بررسی شود:

الف) ارتباط عمل صالح با برخی از عوامل مؤثر در پیدایش آن.

ب) ارتباط عمل صالح با مجموعه عوامل پدیدآورنده آن و یا به عبارت دیگر، بررسی فرایند شکل‌گیری عمل صالح.

در حقیقت پژوهش‌های گروه الف، رویکرد بررسی دو به دوی مفهوم عمل صالح با مفاهیم دیگر را دنبال می‌کند، اما پژوهش‌های گروه ب نوعی بررسی نظام‌مند یا ساختاری را مدّ نظر دارد که با رویکرد قلبی متفاوت بوده و همان روشی است که نویسندگان در این پژوهش دنبال می‌کنند.

۱. برای نمونه‌های بیشتر رجوع کنید به کتاب: مصطفی اولیایی، ایمان و عمل صالح. نیز رجوع کنید به مقالات: رقیه فاضل انوار یزدی، «ایمان و عمل صالح در دیدگاه ابوالفتح رازی»؛ زکی مشعل، «الاسلام عقیده ثمرتها عمل صالح و اخلاق».

۳-۱. بررسی ساختاری

پژوهش نظام‌مند در موضوعات دینی، روشی غیر از دو روش قبلی است که توضیح داده شد. در این روش که از آن به نگاه یا اجتهاد سیستمی نیز تعبیر می‌شود، به هر موضوعی به عنوان یک سیستم نگاه می‌شود. سیستم، مجموعه‌ای از عناصر است که با یکدیگر ارتباط برقرار می‌کنند و برای تحقق یک هدف در تلاش‌اند. در هر سیستم، تغییر هر جزء بر دیگر اجزاء و بر کل، تأثیر دارد و هیچ یک از عناصر، اثری مستقل و جدا از مجموعه نمی‌گذارند و نمی‌پذیرند.

هر سیستمی، رفتاری را از خود بروز می‌دهد. رفتار سیستم یعنی چگونگی فعالیت متغیرهای آن برای رسیدن به هدف سیستم. اصلی‌ترین مؤلفه‌های هر سیستم عبارت‌اند از: اجزا و عناصر (متغیرها)، روابط بین اجزا، هدف، مرز سیستم و محیط سیستم (تفکیک بین عوامل خارج از سیستم و عوامل داخلی آن)، جریان سیستم (نحوه فعالیت متغیرهای داخلی و خارجی برای رسیدن به هدف سیستم).

بر اساس اجتهاد سیستمی، برای به دست آوردن نظام یا سیستم هر موضوع یا مفهوم، باید کلیه متغیرها، مؤلفه‌ها، عناصر و اجزای مرتبط و احتمالاً مرتبط با مسئله، استخراج شوند و به صورت شبکه مسائل درآیند. بر این مبنا، برای رسیدن به پاسخ مسئله، ابتدا باید شبکه کلیدواژه‌ها و گزاره‌های حداکثری از مفاهیم مرتبط و یا احتمالاً مرتبط با مسئله تولید شود. سپس باید کلیه معانی احتمالی موجه از هر گزاره استخراج شود.

در مرحله آخر، برای دستیابی به پاسخ نهایی از میان احتمالات فوق‌الذکر باید از منطق فرایندها و مدل‌سازی مدد جست؛ یعنی مجموعه گزاره‌های به دست آمده با معانی محتمل را در یک مدل کاربردی که دارای ورودی، خروجی، پردازش و مراحل پردازش است، در کنار هم قرار داد تا معلوم شود هر کدام از این گزاره‌ها در چه قسمتی می‌توانند ایفای نقش داشته باشند.

در این پژوهش نیز روان انسان با توجه به قراین و شواهدی از خود قرآن و روایات که در قسمت بعد توضیح داده شده است، همچون یک سیستم در نظر گرفته شده که دارای مؤلفه‌های اصلی مثل ورودی، خروجی، هدف و جریانی مشخص می‌باشد. عمل یا رفتار، چه صالح و چه فاسد به عنوان خروجی این سیستم، مسلماً دارای فرایند تولید

مشخصی خواهد بود که ما در این پژوهش به دنبال دستیابی به آن هستیم.

برای به دست آوردن نظام یا سیستم روان انسان از درون متن قرآن و روایات، ابتدا واژگان قرآنی مرتبط با مفهوم عمل یا رفتار استخراج شده و سپس با تحلیل گزاره‌های مربوطه، این واژگان در دو گروه ساختاری و کارکردی دسته‌بندی می‌شوند. در دسته ساختاری، عناصر و اجزای تشکیل‌دهنده ساختار روان انسان، مانند قلب، صدر، فؤاد و... قرار می‌گیرند و در دسته کارکردی، کارکردها و حالات مربوط به این عناصر ساختاری، همچون ایمان، معرفت، حب و... با بررسی مجموعه ارتباطات موجود میان اجزای ساختاری، جایگاه و چینش رتبی این اجزا در ساختار روان انسان مشخص می‌شود و سپس کارکردها و حالات مرتبط با هر یک از آنها معین می‌گردد. آنگاه با بررسی و دنبال کردن روابط میان کارکردهای گوناگون اجزای ساختاری، روند پیدایش و بروز عمل یا رفتار، در گذر از اجزای ساختاری آشکار خواهد شد. سپس این سیستم به صورت یک مدل پیشنهادی ارائه می‌گردد. در مرحله بعد به بررسی سیر یا روند رفتاری انسان مؤمن در این سیستم خواهیم پرداخت که در فرهنگ قرآن از آن با عنوان عمل صالح یاد می‌شود.

پیشینه پژوهش‌های ساختاری در موضوع عمل صالح را باید در میان آثاری جستجو نمود که در حوزه‌های انسان‌شناسی و روان‌شناسی دینی نگاشته شده‌اند. با این حال، تا آنجا که نویسندگان این مقاله جستجو کرده‌اند، اثری که دقیقاً به بررسی روند رخداد عمل صالح در گذر از ساختار روانی انسان (بر پایه قرآن و روایات) پرداخته باشد، در دست نیست. با این حال، از برخی پژوهش‌ها نیز نمی‌توان چشم پوشید، که به هر روی، گونه‌ای رویکرد نظام‌ساز را جستجو کرده و پی گرفته‌اند.^۱ اما همسان‌انگاری اجزای ساختاری عملکرد انسان همانند قلب، صدر، فؤاد، عقل، لب، سمع، بصر و... و عدم

۱. برای نمونه رجوع کنید به مقالات: جلال‌الدین فارسی، «ساختار انسان‌شناسی قرآنی» (پژوهش‌های قرآنی، ش ۱۵-۱۶)؛ خسرو باقری، حسین اسکندری، زهره خسروی و مسلم اکبری، «پیش‌فرض‌های روان‌شناسی اسلامی» (مجله حوزه و دانشگاه، ۱۳۷۴: ش ۵)؛ رضا برنجکار، «حضور اراده در مبادی عمل» (مجله حوزه و دانشگاه، ۱۳۷۵: ش ۶)؛ حسین زارع و ابراهیم نیک‌صفت، «تحلیل مفاهیم شناختی و عاطفی انسان در آموزه‌های اسلام» (مطالعات معرفتی در دانشگاه اسلامی، ۱۳۹۰: ش ۴۶)؛ نیز رجوع کنید به کتاب: جوادی آملی، تفسیر انسان به انسان؛ نظریه جدید پیرامون معرفت‌شناسی انسان.

تبیین دقیق تفاوت‌های موجود میان کارکردهایی همچون اراده و نیت، تفکر و تعقل، علم و معرفت، و... و بسنده کردن به کلیاتی درباره عوامل دخیل یا بایسته‌ها برای ایجاد عمل صالح و عدم تبیین دقیق مراحل شکل‌گیری آن از ابتدا تا انتها، ضرورت پژوهشی متفاوت در این زمینه را روشن می‌سازد.

۲. نگاهی به ساختار روان در قرآن و روایات

آنچه ما را بر آن داشت که به روان آدمی به دید یک سیستم نگاه کنیم، در درجه اول شواهدی است که در خود متن قرآن و روایات در این رابطه دیده می‌شود. در طی بررسی و کنکاش در موضوع کلی «عمل یا رفتار» و به طور خاص «عمل صالح» در میان آیات قرآن کریم، به مجموعه واژگان، اصطلاحات و مفاهیمی مانند نفس، روح، عقل، لب، قلب، صدر، فؤاد، شاکله، سمع، بصر و... دست می‌یابیم که در اغلب تفاسیر و پژوهش‌های قرآنی به عنوان تعبیری گوناگون از یک حقیقت یاد می‌شوند. برای نمونه، علامه طباطبایی در ذیل تفسیر آیه ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا كَسَبْتُمْ قُلُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ﴾ (بقره/ ۲۲۵) در بحثی با عنوان «گفتاری پیرامون معنای قلب در قرآن کریم»، این حقیقت را همان روح یا نفس آدمی می‌داند که واژه قلب یا صدر مجازاً برای آن به کار رفته است. البته در پایان این گفتار به عدم وضوح این نظریه اشاره می‌کند:

وليس من البعيد أن تكون هذه الإطلاقات في كتابه تعالى إشارة إلى تحقيق هذا النظر وإن لم يتضح كل الاضاح بعد (۱۳۷۴: ۲۲۳/۲-۲۲۵).

یا در تفسیر آیه ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ وَأَنَّهُ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ﴾ (انفال/ ۲۴) می‌فرماید: قلب آن چیزی است که حکم می‌کند و دوست می‌دارد و دشمن می‌دارد و می‌ترسد و امیدوار می‌شود و آرزو می‌کند و خوشحال می‌شود و اندوهناک می‌گردد. وقتی معنای قلب این باشد پس در حقیقت قلب همان جان آدمی است که با قوا و عواطف باطنی‌ای که مجهز است به کارهای حیاتی خود می‌پردازد (همان: ۴۶/۹).

اما «در اینکه این واقعیت مجرد، عین نفس به معنای من انسانی باشد جای درنگ است. می‌توان شواهد چندی یافت که رابطه عینیت و وحدت بین نفس و قلب را نفی

می‌کنند و برعکس بدین سو متمایل اند که نفس را یک واقعیت کلی و فراگیر نشان دهند که بر محور قلب عمل می‌کند، یعنی ابزاری است در خدمت نفس و من انسانی» (صدر، ۱۳۷۷: ش ۱۶-۱۵/۲۳).

در کتاب پیام قرآن نیز دربارهٔ قوهٔ ادراک و شناخت در آدمی می‌خوانیم:

از آنجا که این قوهٔ مرموز الهی، انسان را از زشتی‌ها باز می‌دارد، به آن «عقل و نهی» گویند. از آنجا که دائماً در حال دگرگونی است به آن «قلب» و از آنجا که قسمت اعلائی وجود انسان است به آن «صدر» گفته‌اند. از آنجا که رابطهٔ نزدیکی با حیات دارد، به آن «روح و نفس» و هنگامی که به مرحلهٔ خلوص برسد و خالص گردد، به آن «لب» گویند و سرانجام هنگامی که پخته شود به آن «فؤاد» گویند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۷: ۱/۱۴۷).

در اینجا این پرسش اساسی مطرح می‌شود که آیا باید این واژگان را با یکدیگر هم‌معنا دانست و همگی را همان نفس یا روح یا دل معنا نمود یا اینکه بنا بر نظریهٔ عدم ترادف در قرآن، برای هر یک از آن‌ها معنا و مفهومی جدا از دیگری در نظر گرفت که قابل جایگزینی با یکدیگر در آیات نباشند؟ آیا می‌توان عقل را با فؤاد یکی دانست؟ اگر قلب و صدر یک حقیقت هستند، چگونه یکی از آن دو محیط بر دیگری قرار داده شده است؟ (ر.ک: حج/۴۶)

از طرف دیگر، در قرآن به واژگانی برمی‌خوریم که حالات مختلف یا کارکردهای گوناگونی را مثلاً برای قلب برشمرده‌اند که نمی‌توان هم به نفس، هم به صدر و هم به سمع و بصر نسبت داد و برعکس. برای نمونه در جدول ۱-۲، برخی از این تفاوت کارکردها و حالات، تنها در مورد قلب و صدر نشان داده شده است.

با تمرکز بیشتر بر روی این مفاهیم و مشخص نمودن کاربردهای اختصاصی هر یک از آن‌ها و همچنین با ترجیح اصل عدم وجود ترادف در قرآن، این فرضیه تقویت می‌شود که گویا هر کدام از این واژگان، یک عنصر مشخص یا یک کارکرد مشخص از یک نظام مشخص و قانونمند می‌باشند. سؤال بعد این است که این عناصر چه ارتباطاتی با یکدیگر از طرفی، و با عمل و رفتار از طرف دیگر دارند و کارکردهای آن‌ها چگونه در شکل دهی به عمل (صالح یا فاسد) مؤثرند.

به منظور کشف چنین نظامی باید مراحل اجتهاد سیستمی یا نگاه نظام‌سازی را که در بخش ۱-۳ توضیح داده شد، به کار برد. در اینجا به دلیل حجم بالای این کار و محدود بودن مقاله به حد معرفی کردن این روش، تنها به نمونه‌هایی از این واژگان و ارتباطات آن‌ها و ساخت یک مدل بسیار ابتدایی از ساختار روان بسنده می‌کنیم.

همان طور که گفته شد، در گام نخست، مجموعه واژگان قرآنی مربوط به مفهوم عمل پیدا و با توجه به گزاره‌های مرتبط با آن‌ها، در دو دسته کلی ساختاری و کارکردی دسته‌بندی می‌شوند. واژگان ساختاری، مجموعه‌ای از مفاهیم هستند که در فرایند شکل‌گیری عمل، تأثیرگذار و دارای نقش ویژه و مشخص بوده و ماده اولیه رفتار در گذر از آن‌هاست که شکل پذیرفته و پیش می‌رود. واژگان کارکردی مربوط به حالات و نقش‌های هر یک از واژگان ساختاری هستند.

نمونه واژگان دسته ساختاری عبارت‌اند از: قلب، صدر، فؤاد، سمع، بصر، جوف، لب، اذن، عین، شاکله، فکر، عزم و...؛ و نمونه واژگان دسته کارکردی عبارت‌اند از: اسلام، ایمان، کفر، شرک، تعقل، تفکر، تفقه، تذکر، تولی، اراده، حاجت، شرح، ضیق، طبع، رین، خوف و....

جدول ۱-۲: حالت / کارکردهای گوناگون قلب و صدر

(توجه به این جدول، عدم اشتراک کارکردی را به خوبی نشان می‌دهد)

حالت یا کارکرد	صدر	قلب	نمونه آیات
طبع		✓	﴿رَضُوا بِأَن يُكُونُوا مَعَ الْخَوَالِفِ وَطُبِعَ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَفْقَهُونَ﴾ (توبه / ۸۷)
ختم		✓	﴿خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ﴾ (بقره / ۷)
قفل		✓	﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالًا﴾ (محمد / ۲۴)
عمی		✓	﴿فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارَ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبَ الَّتِي فِي الصُّدُورِ﴾ (حج / ۴۶)
رین		✓	﴿كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾ (مطففین / ۱۴)
ربط		✓	﴿وَلَيَرْبِطَ عَلَى قُلُوبِكُمْ﴾ (انفال / ۱۱)
زیغ		✓	﴿فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ﴾ (آل عمران / ۷)
صرف		✓	﴿صَرَفَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ بَأْسَهُمْ قَوْمٌ لَا يَفْقَهُونَ﴾ (توبه / ۱۲۷)
اهتداء		✓	﴿وَمَنْ يُؤْمِن بِاللَّهِ يَهْدِ اللَّهُ قَلْبَهُ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (تغابن / ۱۱)

﴿لَأَنْتُمْ أَشَدُّ رَهَبَةً فِي صُدُورِهِمْ﴾ (حشر / ۱۳)	✓	رهبه
﴿وَلِيَتَلَمَّزَ اللَّهُ مَا فِي صُدُورِكُمْ﴾ (آل عمران / ۱۵۴)	✓	ابتلا
﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ امْتَحَنَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ لِلتَّقْوَى﴾ (حجرات / ۳)	✓	امتحان
﴿وَلِيُخَيِّضَ مَا فِي قُلُوبِكُمْ﴾ (آل عمران / ۱۵۴)	✓	تمحيص
﴿فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ﴾ (انعام / ۱۲۵)	✓	اسلام
﴿وَلَا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾ (حجرات / ۱۴)	✓	ایمان
﴿وَلَكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا﴾ (نحل / ۱۰۶)	✓	کفر
﴿فَأَعْقَبَهُمْ نِفَاقًا فِي قُلُوبِهِمْ﴾ (توبه / ۷۷)	✓	نفاق
﴿الَّذِي كَرَّ اللَّهُ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ﴾ (رعد / ۲۸)	✓	اطمینان
﴿إِنْ فِي صُدُورِهِمْ الْأَكْبَرُ مَا هُمْ بِأَلِيبَةٍ﴾ (غافر / ۵۶)	✓	کبر
﴿وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا﴾ (انعام / ۱۲۵)	✓	حرج
﴿وَيُثِفْ صُدُورَ قَوْمٍ مُؤْمِنِينَ﴾ (توبه / ۱۴)	✓	شفاء
﴿لِيَجْعَلَ اللَّهُ ذَلِكَ حَسْرَةً فِي قُلُوبِهِمْ﴾ (آل عمران / ۱۵۶)	✓	حسرت
﴿وَلَا يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِمَّا أُوتُوا﴾ (حشر / ۹)	✓	حاجت
﴿حَصْرَتْ صُدُورُهُمْ أَنْ يَقَاتِلُوهُمْ﴾ (نساء / ۹۰)	✓	حصر
﴿فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ﴾ (انعام / ۱۲۵)	✓	شرح
﴿وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا﴾ (انعام / ۱۲۵)	✓	ضيق
﴿وَمَنْ يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آتَمٌ قَلْبُهُ﴾ (بقره / ۲۸۳)	✓	اتم
﴿الَّذِي يُؤَسِّسُ فِي صُدُورِ النَّاسِ﴾ (ناس / ۵)	✓	ورود و سوسه

در گام دوم، ارتباط‌هایی درون‌دسته‌ای و میان‌دسته‌ای میان این مجموعه واژگان برقرار می‌شوند. در جستجوی چنین ارتباط‌هایی، هرچند منبع اصلی، آیات قرآن کریم است، از شماری روایات راهگشا که به طور ویژه بدین موضوع پرداخته‌اند و نیز روایات مبین آیات بهره گرفته شده است. در زیر، به عنوان نمونه و برای آشنایی با شیوه کار، به برخی از آیات که کاشف از سه دسته ارتباطات درون‌ساختاری، درون‌کارکردی و ساختاری - کارکردی هستند، اشاره می‌شود:

نمونه آیات و روایات شاهد برای ارتباطات درون‌دسته‌ای واژگان ساختاری:

﴿...فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارَ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبَ الَّتِي فِي الصُّدُورِ﴾ (حج / ۴۶) ← (قلب - صدر).

﴿مَا جَعَلَ اللَّهُ لِرَجُلٍ مِنْ قَلْبَيْنِ فِي جَوْفِهِ...﴾ (احزاب / ۴) ← (قلب - جوف).

﴿وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ﴾ این است که همان گونه که این سخنان را بر زبان خود جاری می‌کند در قلب هم تصدیق نماید (ر.ک: مجلسی، بی‌تا: ۱۹۸/۶۷).

از امام صادق علیه السلام در تفسیر آیه شریفه ﴿لِيُنلَّوْكُمْ أَتُكْمَلُوا أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ چنین نقل شده است: مقصود این نیست که عمل شما بیشتر باشد، ولی باید عمل شما حق باشد و عمل حق هنگامی است که از خوف خداوند انجام گرفته باشد و یا به نیتی صادق مقرون گردد. بعد از آن فرمود: باقی ماندن بر عمل تا آنگاه که خالص شود از خود عمل سخت‌تر می‌باشد و عمل خالص آن است که فقط از خداوند بخواهی که از تو تمجید کند. نیت از عمل بهتر است. متوجه باشید که نیت همان عمل است و بعد این آیه شریفه را تلاوت فرمود: ﴿قُلْ كُلُّ يَعْمَلْ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِ﴾؛ یعنی بر نیت خود (همان: ۲۵۰/۶۷).

افزون بر این‌ها، شمار فراوانی روایات هم وجود دارند که در کشف نظام رخدادِ عمل بسیار راهگشایند. به منظور آشنایی، تنها به دو نمونه آشکار از این گونه روایات اشاره می‌شود:

- قال الصادق علیه السلام: «نجوى العارفين تدور على ثلاثة أصول: الخوف والرجاء والحب. فالخوف فرع العلم والرجاء فرع اليقين والحب فرع المعرفة... فإذا تحققت العلم فى الصدر خاف... وإذا أشرق نور اليقين فى القلب شاهد الفضل... وإذا تجلّى ضياء المعرفة فى الفؤاد هاج ریح المحبة... ومثال هذه الأصول الثلاثة كالحرم والمسجد والكعبة...» (گیلانی، ۱۳۸۷: ۹).

- «اللهم انى أسألك أن تصلى على محمد نبي رحمتك وكلمة نورك وأن تملأ قلبى نور اليقين وصدري نور الإيمان وفكرى نور النيات وعزى نور العلم وقوتى نور العمل ولسانى نور الصدق ودينى نور البصائر من عندك وبصرى نور الضياء وسمعى نور الحكمة ومودتى نور الموالاتة لمحمد وآله عليهم السلام حتى ألقاك...» (قمی، ۱۳۸۷: ۹۱۴، دعای بعد از زیارت آل یاسین)؛ خدايا! از تو می‌خواهم که صلوات و رحمت خود را بر محمد صلی الله علیه و آله آن پیامبر رحمت و کلمه نورت ارزانی داری و در این راستا و با واسطه فیض بودن او، قلبم را از نور یقین سرشار، و سینه‌ام را با نور ایمان، و فکرم را با نور نيات، و تصمیمم را با نور علم، و قوتم را با نور عمل، و زبانم را با نور صدق، و دینم را با نور بصیرت که در نزد توست و دیده‌ام را با نور روشنگر، و گوشم را با نور حکمت، و ارادتم را با نور دوستی به محمد و آل او علیهم السلام پُر کنی....

در گام سوم، با پردازش مجموعه این سه دسته ارتباطات درون‌ساختاری، درون‌کارکردی و ساختاری - کارکردی به دست آمده از آیات قرآن و روایات مبین و راهگشا، نظام یا ساختار روان به مانند شکل ۱-۲ مدل‌سازی می‌شود. در اینجا به برخی از مهم‌ترین گزاره‌ها و ارتباطات اشاره می‌شود:

۱. قلب لایه مرکزی و فرمانده برای سایر اجزای ساختاری می‌باشد.^۱ بنابراین ظهور بیرونی اعمال انسان تابع کارکرد فرماندهی قلب اوست.
۲. قلب درون صدر^۲ و دارای قوای سمع^۳ و بصر^۴ و لایه درونی فؤاد^۵ می‌باشد.
۳. قلب جایگاه ایمان، و فؤاد جایگاه معرفت^۶ است. درباره قلب پژوهش‌های زیادی صورت گرفته و کارکرد آن تا حد قابل توجهی مشخص گردیده است، اما در مورد فؤاد و کارکرد آن ابهامات زیادی وجود دارد. آنچه به طور تقریبی می‌توان از

۱. قلب امیر و فرمانده جوارح و اعضای اوست. هر چه قلب امر کند اعضای بدنش اطاعت می‌کنند و از فرمان او سرپیچی ندارند. یکی از آن اعضا دیدگان او هستند که به وسیله آن‌ها اشیا را نگاه می‌کند و گوش‌هایی دارد که به وسیله آن‌ها می‌شنود (مجلسی، بی تا: ۲۴/۶۶).

۲. «أَفَلَيْسَ فِي الْأَرْضِ مَن يَكُونُ لَهُ قَلْبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا وَأُذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا وَإِنَّمَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِن تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ» (حج / ۴۶).

۳. ازدی از حضرت صادق علیه السلام روایت می‌کند که فرمود: «قلب دو گوش دارد؛ روح ایمان در گوش او کارهای نیک را آهسته می‌گوید و در گوش دیگر شیطان کارهای بد را به او القا می‌کند. هر کدام او را به طرف خود کشیدند او را مغلوب می‌نمایند» (همان: ۱۷۸/۶۶).

۴. زهری از امام سجاد علیه السلام روایت می‌کند که امام علیه السلام در ضمن یک حدیث طولانی فرمود: آگاه باشید که بنده چهار چشم دارد، با دو چشم امور دین و دنیای خود را مشاهده می‌کند و با دو چشم دیگر به امور آخرت می‌نگرد. (همان: ۵۳/۶۷).

عمرو بن ابی المقدام گوید: امام صادق علیه السلام فرمود: «شیعیان ما دارای چهار چشم می‌باشند؛ چشمی در سر، چشمی در دل. البته دیگران هم این چنین هستند ولی خداوند دیدگان شما را باز کرده و دیدگان آن‌ها را کور کرده است» (همان: ۵۸/۶۷).

۵. قال الصادق علیه السلام: «تجوی العارفين تدور على ثلاثة أصول: الخوف والرجاء والحب. فالخوف فرع العلم والرجاء فرع اليقين والحب فرع المعرفة... فإذا تحققت العلم في الصدر خاف... وإذا أشرق نور اليقين في القلب شاهد الفضل... وإذا تجلّى ضياء المعرفة في الفؤاد هاج ريح المحبة... ومثال هذه الأصول الثلاثة كالحرم والمسجد والكعبة... (گیلانی، ۱۳۸۷: ۹).

۶. «... وَقَلْبُهُ نَظْمٌ بِالْإِيمَانِ...» (نحل / ۱۰۶). همچنین است این روایت از امام علی علیه السلام: القلوب أربعة: صدر، وقلب وفؤاد ولب. فالصدر موضع الإسلام: «أَقْرَبُ شَيْءٍ اللَّهُ صَدْرُهُ لِلْإِسْلَامِ» والقلب موضع الإيمان: «أَوْلَىكَ كَتَبَ فِي قَلْبِهِمُ الْإِيمَانَ» والفؤاد موضع المعرفة: «مَكَادِبُ الْفُؤَادِ مَا رَأَى» واللب موضع الذكر: «وَلْيَذْكُرُوا الْأَبْطَابَ» (مشکینی، ۱۴۲۴: ۳۴۲).

کاربرد این واژه در سیاق خاصی از آیات متوجه شد، این است که فؤاد، بخش یا ساحتی از روان انسان است که ارتباط زیادی با احساسات و عواطف یا به طور کلی هیجان دارد.^۱

۴. صدر جایگاه بسیاری از صفات اخلاقی و حالات نفسانی انسان همچون رهبه،^۲ کبر،^۳ ضیق و حرج،^۴ حاجت^۵ و به ویژه اسلام^۶ و کفر^۷ است. شیطان می‌تواند در

۱. برای نمونه در آیه ﴿وَكَلَّا نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الرُّسُلِ مَا نَبِّئْتُ بِهٖ فُؤَادَكَ...﴾ (هود / ۱۲۰)، جمله ﴿مَا نَبِّئْتُ بِهٖ فُؤَادَكَ﴾ عطف بیان «انباء» است که به فایده نقل کردن این داستان‌ها نسبت به آن جناب اشاره نموده، می‌فهماند که نقل آن‌ها قلب را آرامش و سکون می‌بخشد و ماده قلق و اضطراب را از دل او برمی‌کند (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۷۴/۱۱).

در آیه ﴿وَأَصْحَابُ فُؤَادٍ أُمِّيِّ فَارِغُوا لِيَنَّ لِلْإِنسَانِ نَفْسًا كَمَا كَانَتْ تَبْدِي بِهٖ لَوْلَا أَنْزَلْنَا عَلَىٰ قَلْبِهَا لَتُكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (قصص / ۱۰) ... مراد از فراغت قلب مادر موسی این است که دلش از ترس و اندوه خالی شد و لازمه این فراغت قلب آن است که دیگر خیال‌های پریشان و خاطرات وحشت‌زا در دلش خطور نکند و دلش را مضطرب نسازد و دچار جزع نگردد و در نتیجه اسرار فرزندش موسی را که باید مخفی کند اظهار نکند و دشمنان پی به راز وی نبرند (همان: ۱۲/۱۶).

در آیه ﴿فَأَجْعَلِ الْفِتْنَةَ مِنَ النَّاسِ تَهْوِي إِلَيْهِمْ...﴾ (ابراهیم / ۳۷) کلمه «هوی» به ضم هاء- به معنای سقوط است و آیه «تَهْوِي إِلَيْهِمْ» به این معناست که دل‌های مردم متمایل به سوی ذریه او شود، به طوری که وطن‌های خود را رها نموده بیایند و پیرامون آن‌ها منزل گزینند (همان: ۷۷/۱۲).

جمله ﴿أَفْتَدِيَهُمْ فَوْأًا﴾ در آیه ۴۳ سوره ابراهیم به معنای تهی شدن دل‌های آن‌هاست، درست همانند آنچه در زبان فارسی می‌گوییم که فلانی خبر وحشتناکی به من داد و یک مرتبه دلم تهی شد یا قلبم فروریخت (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۳۷۵/۱۰).

در تفسیر آیه ﴿وَلِتَضَعِ إِلَيْهِ الْأَفْئِدَةَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ﴾ (انعام / ۱۱۳) می‌خوانیم: لتضعی از ماده صغو (بر وزن سرو) به معنای تمایل پیدا کردن به چیزی است، ولی بیشتر به تمایلی گفته می‌شود که از طریق شنیدن و به وسیله گوش حاصل می‌گردد و اگر کسی به سخن دیگری با نظر موافق گوش کند به آن «صغو» و «اصغاء» گفته می‌شود (همان: ۴۰۹/۵).

۲. ﴿لَأَنْتُمْ أَشَدُّ رَهْبَةً فِي صُدُورِهِمْ﴾ (حشر / ۱۳).

۳. ﴿إِنَّ فِي صُدُورِهِمُ الْاِكْبَارِ مَا هُمْ بِبَالِيغِهِ﴾ (غافر / ۵۶).

۴. ﴿وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا﴾ (انعام / ۱۲۵).

۵. ﴿وَلَا يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِمَّا أُوتُوا﴾ (حشر / ۹).

۶. روایت مذکور در باورقی پیشین و همچنین آیات ﴿أَفَمَنْ شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ فَهُوَ عَلَىٰ نُورٍ مِنْ رَبِّهِ فَوَيْلٌ لِلْقَاسِيَةِ قُلُوبِهِمْ مِنْ ذِكْرِ اللَّهِ أُولَٰئِكَ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ﴾ (زمر / ۲۲)؛ ﴿فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَمَا كَانَ ابْتِغَاءُ فِي السَّمَاءِ كَذَٰلِكَ يَجْعَلُ اللَّهُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ (انعام / ۱۲۵).

۷. ﴿مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ أَلَمْ يَأْمُرْ أَكْرَهُ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ وَلَكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلِمَ مِنْ غَضَبِ اللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ (نحل / ۱۰۶).

صدر نفوذ کرده و در آن القای وسوسه کند.^۱

۵. فکر و عزم، ساحت‌های بعدی وجود انسان‌اند که مراحل بعدی شکل‌گیری عمل با گذر از آن‌ها طی می‌شود (ر.ک: همان). در این پژوهش از لایه یا ساحت بعدی که به عملکرد بیرونی انسان مربوط است، با عنوان مرحله قوه یاد شده است. فرایند شکل‌گیری رفتار یا عمل، چه صالح و چه فاسد، در این مدل بر اساس گزاره‌های مربوط در قرآن و روایات به صورت فشرده عبارت است از اینکه: هر رفتار یا عملی که از آدمی سر می‌زند، در واکنش به یک محرک بیرونی (واقع در عالم خارج) صورت می‌گیرد. چنین محرکی سبب برانگیزش یک نیاز (حاجت) در آدمی می‌شود. بعد از نیاز، دعا صورت می‌گیرد.^۲ جلب منفعت و یا دفع ضرر که به طور طبیعی برای رفع حاجتی در انسان برانگیخته می‌شود، انگیزه دعا شمرده شده است.^۳ از آنجا که خواندن کسی یا چیزی، برای رفع حاجت است، مسلماً انسان به دنبال انتخاب کسی خواهد رفت که قدرت برآورده ساختن این حاجت را داشته باشد. انتخاب این مدعو (که در واژگان قرآنی از آن با عناوینی همچون ولی، رب، شریک و... یاد می‌شود) به کمک ایمان شخص، یا به حق و یا به باطل^۴ صورت می‌پذیرد. پس این مدعو، یا خداست و یا غیر خدا.^۵ در فرهنگ قرآنی، از دعا و خواندن غیر خدا با عنوان عبادت طاغوت نیز یاد شده است.^۶ هر کسی (چه خدا و چه طاغوت) را که شخص بر مبنای

۱. «الَّذِي يُؤْتِي فِي ضُورِ النَّاسِ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ» (ناس / ۵-۴).

۲. «قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَتَاكُمْ عَذَابُ اللَّهِ أَوْ أَتَاكُمْ السَّاعَةُ أَغَيْرَ اللَّهِ تَدْعُونَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ * بَلْ إِيَّاهُ تَدْعُونَ فَيَكْشِفُ مَا تَدْعُونَ إِلَيْهِ إِنْ شَاءَ وَتَتَّسِقُونَ مَا تَشْرَكُونَ» (انعام / ۴۰-۴۱)؛ «قُلْ مَنْ يُحْيِيكُمْ مِنْ ظُلُمَاتِ اللَّيْلِ وَالنَّجْمِ تَدْعُونَهُ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً لَأَنْ أَجْتَابُ مِنْ هُدَاهُ لَنْ كُونَ مِنَ الشَّاكِرِينَ» (انعام / ۶۳)؛ «وَلَمَّا وَقَعَ عَلَيْهِمُ الرِّجْزُ قَالُوا يَا مُوسَى ادْعُ لَنَا رَبَّكَ» (اعراف / ۱۳۴)؛ «وَإِذَا مَسَّ الْإِنْسَانَ الضُّرُّ دَعَا لِحُبِّهِ آؤُفَاعًا أَوْ قَائِمًا فَلَمَّا كَشَفْنَا عَنْهُ صُورَهُ مَرَّكَانٌ لَمْ يَدْعُنَا إِلَىٰ ضُرِّمَسِهِ» (يونس / ۱۲).

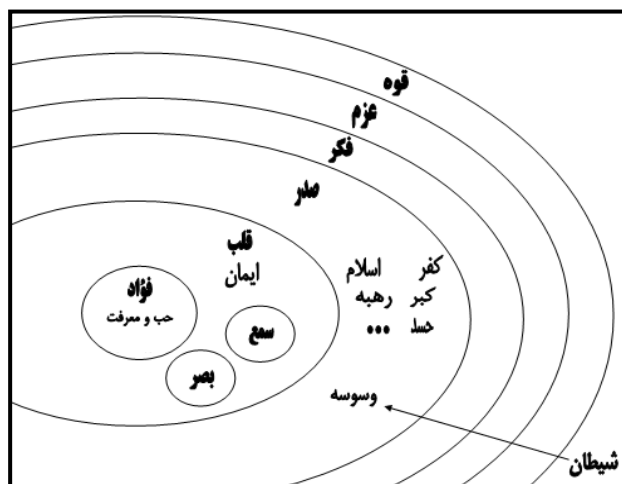
۳. «وَلَا تَدْعُ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُكَ وَلَا يَضُرُّكَ فَإِنْ فَعَلْتَ فَإِنَّكَ إِذًا مِنَ الظَّالِمِينَ» (يونس / ۱۰۶)؛ «قُلْ أَدْعُوا مَنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُنَا وَلَا يَضُرُّنَا» (انعام / ۷۱).

۴. همان گونه که ایمان به حق وجود دارد، در گروه مقابل ایمان به باطل وجود دارد: «قُلْ كَفَىٰ بِاللَّهِ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ شَهِيدًا يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالَّذِينَ آمَنُوا بِالْبَاطِلِ وَكَفَرُوا بِاللَّهِ أُولَئِكَ هُمُ الحَاسِرُونَ» (عنکبوت / ۵۲).

۵. «إِنْ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا إِنَاثًا وَإِنْ يَدْعُونَ إِلَّا سِطَاتًا مَرِيدَاتٍ» (نساء / ۱۱۷).

۶. «وَالَّذِينَ اجْتَنَبُوا الطَّاغُوتَ أَنْ يَعْبُدُوهَا وَأَنَابُوا إِلَى اللَّهِ لَهُمُ الْبُشْرَى فَبَشِّرْ عِبَادَ» (زمر / ۱۷)؛ «وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ فَمِمَّنْ مَنْ هَدَى اللَّهُ وَمِمَّنْ مَنْ حَقَّتْ عَلَيْهِ السَّلَاطَةُ فَبَشِّرْ وَابِي الْأَرْضِ فَانظُرْ وَكَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ» (نحل / ۳۶).

ایمان خود، مدعو و معبود قرار دهد، همان سرپرست و متولی او در رفع حاجت خواهد شد.^۱ البته ولایت طاغوت بر انسان نیز از طرف خدا واگذار می‌گردد.^۲ باید توجه داشت که بعد از اینکه شخص به یک جهت، چه حق و چه باطل، ایمان پیدا نمود، باز هم قدرت و اراده انتخاب ولی را بر خلاف آنچه بدان ایمان آورده دارد که از آن با عنوان کفر به ایمان یاد می‌شود.^۳ با انتخاب ولی از سوی انسان، شخص به ولی واگذار می‌شود و عملکرد او از این پس، تحت مدیریت او انجام خواهد گرفت.^۴ به این معنا که از این پس ولی است که هیجانات او را تحت کنترل گرفته و ایمان او را افزایش می‌دهد، به او القای نیت می‌کند، راه اجرای این نیت را به او می‌فهماند و اراده او را برای اجرای این نیت تقویت می‌نماید و در نهایت به انسان قدرت انجام عمل مورد نظر و توفیق آن را می‌بخشد.



شکل ۱-۲: ساختار پیشنهادی روان انسان

۱. «اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُم مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَوْلِيَاؤُهُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُمْ مِنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ» (بقره / ۲۵۷).
۲. «وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصَلِّهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا» (نساء / ۱۱۵).
۳. «...وَمَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ وَهُوَ فِي الآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ» (مانده / ۵).
۴. انتخاب ولی که صورت گرفت و انسان تسلیم اراده خداوند گردید، از اینجا به بعد خداست که متولی امور او می‌گردد؛ به این معنا که عملکرد انسان مؤمن محل بروز مشیت الهی می‌شود. از این مقام به مقام ولایت نیز تعبیر می‌شود (میرباقری، ۱۳۸۸: ۱۷).

در این قسمت تنها چند نمونه از آیاتی را که به نقش ولی در این روند اشاره دارند، ذکر می‌نماییم:

مثال ۱: در مرحله فکر که به طرح‌ریزی و کید می‌انجامد، می‌توان به الهام خداوند به مادر حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ و نقشه حضرت یوسف عَلَيْهِ السَّلَامُ اشاره نمود که در هر دو مورد خداوند این امور را به این دو نفر القا نموده و به خود نسبت می‌دهد:

— ﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّ مُوسَىٰ أَنْ أَرْضِعِيهِ فَإِذَا خَفْتِ عَلَيْهِ فَأَلْقِيهِ فِي الْيَمِّ وَلَا تَخَافِي وَلَا تَحْزَنِي إِنَّا رَادُّوهُ إِلَيْكَ وَجَاعِلُوهُ مِنَ الْمُرْسَلِينَ﴾ (قصص / ۷).

— ﴿فَبَدَأَ بِأَوْعِيَّتِهِمْ قَبْلَ وِعَاءِ أَخِيهِ ثُمَّ اسْتَخْرَجَهَا مِنْ وِعَاءِ أَخِيهِ كَذَلِكَ كِدْنَا لِيُوسُفَ مَا كَانَ لِيَأْخُذَ أَخَاهُ فِي دِينِ الْمَلِكِ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَنْ نَشَاءُ وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾ (يوسف / ۷۶).

مثال ۲: در مرحله تولید نیت برای انسان مؤمن می‌توان به این قسمت از آیه اشاره نمود: ﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ﴾ (انبیاء / ۷۳).

عمل خیرات که از ایشان صادر می‌شده، به وحی و دلالتی باطنی و الهی بوده که مقارن آن صورت می‌گرفته و این وحی، غیر وحی مشروعی است که اولاً فعل را تشریح می‌کند و سپس انجام آن را بر طبق آنچه تشریح شده بر آن مترتب می‌سازد (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۳۰۵/۱۴).

این وحی می‌تواند وحی تشریحی باشد؛ یعنی ما انواع کارهای خیر و ادای نماز و اعطای زکات را در برنامه‌های دینی آن‌ها گنجانیدیم. نیز می‌تواند وحی تکوینی باشد؛ یعنی به آن‌ها توفیق و توان و جاذبه معنوی برای انجام این امور بخشیدیم (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۴۵۶/۱۳).

البته این مقام به طور کامل در اختیار انبیا و معصومان عَلَيْهِمُ السَّلَامُ است. اما به نظر نمی‌رسد که استبعادی برای وجود مراتب پایین‌تری از این مقام در کسانی که ولایت خدا و به تبع ولایت ایشان را پذیرفته باشند، وجود داشته باشد.

۳. نگاهی به نظام رخداد عمل صالح

پس از اینکه روان انسان به مانند ساختاری هدفمند و برخوردار از یک نظام کارکردی دانسته شد که دارای اجزای ساختاری و کارکردهای مخصوص این اجزاست، به سراغ

کشف فرایند خروجی چنین نظامی برای انسان مؤمن، یعنی عمل صالح می‌رویم که در گذر از اجزای ساختاری و در پی کارکردهای آن‌ها شکل می‌پذیرد.

از جمع‌بندی نمونه‌ها و واژگان و گزاره‌های مرتبط با موضوع عمل صالح، به مدل شکل ۱-۳ برای ارائه چنین فرایندی می‌رسیم که در توضیح آن به اختصار باید گفت: پس از انتخاب خدا به عنوان ولی توسط انسان مؤمن، قلب برخوردار از نور ایمان، نیت را ظاهر می‌سازد.^۱ این نیت برخاسته از نور ایمان، مایه اولیه عمل صالح است.^۲ نور این نیت به لایه بعدی، یعنی فکر رفته و در آنجا تولید فکر و علم (روش پیاده کردن نیت) می‌کند. سپس نور علم به لایه بعدی (عزم) می‌رسد. عزم یا اراده، این نیت نورانی به نور علم را به نور عمل بدل کرده و آن را در اختیار قوای بیرونی انسان قرار می‌دهد.

نکته دارای اهمیت آن است که بیشترین تأکیدات قرآنی و روایی در چنین فرایندی، لایه‌های درونی، یعنی قلب، فؤاد و صدر را در بر می‌گیرد. به سخن دیگر، چنانچه نیت ایجاد گردد، عمل صالح از منظر دینی انجام شده است؛ چه این نیت به لایه‌های فکر و عزم و قوه برسد و بروز خارجی یابد و چه در همان لایه باز ماند. بر همین اساس است که در روایات دینی، عمل را همان نیت دانسته‌اند.^۳

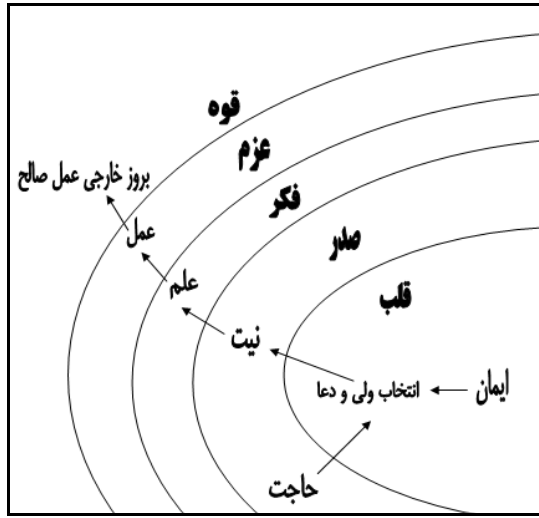
در حقیقت انسان مؤمن با ایمانی که به اصالت آخرت در برابر دنیا باور داشته، پس از اینکه خود را تحت سرپرستی خداوند قرار داد، تسلیم حکمت و مصلحت الهی شده و به نتیجه‌ای که مترتب بر این نیت می‌گردد، فکر نمی‌کند. او تصمیم به انجام عمل صالح گرفته و با تمام وجود از خداوند طلب برآورده شدن آن را می‌نماید، اما نتیجه را به او می‌سپارد. در این مرحله اگر خداوند به او توفیقات بعدی را هم عنایت نموده و او را موفق به انجام عملی این نیت کند، نعمتی دیگر است که مستلزم شکر الهی است.

۱. ... بعد از این نیت از قلب ظاهر می‌شود و هر چه قلب معرفتش روشن باشد نیت هم صاف و دارای حقیقت است، آری اگر قلب نیرومند باشد نیت هم قوی خواهد بود و اگر ضعیف باشد نیت هم ضعیف خواهد بود (گیلانی، ۱۳۸۷: ۴۳).

۲. امام رضا علیه السلام فرمود: «مقصود از ﴿إِلَيْهِ يَتَوَكَّلُ الْمُتَّقُونَ﴾ گفتن «لا اله الا الله محمد رسول الله، علی ولی الله» است و اینکه علی خلیفه محمد و جانشینان او جانشینان خداوندند و مقصود از ﴿وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ﴾ این است که همان گونه که این سخنان را بر زبان خود جاری می‌کند در قلب هم تصدیق نماید» (مجلسی، بی تا: ۱۹۸/۶۷).

۳. امام صادق علیه السلام فرمود: «... أَلَا وَإِنَّ النِّيَّةَ هِيَ الْعَمَلُ...» (مجلسی، بی تا: ۲۵۰/۶۷).

اما اگر خیر او در انجام نگرفتن بیرونی این نیت باشد، انسان مؤمن می‌داند که اجر او نزد خداوند متعال محفوظ است، آنچه مصلحت او بوده اتفاق افتاده و بر سختی این امر صبر می‌نماید.



شکل ۱-۳: فرایند عمل صالح

همان گونه که قبلاً اشاره شد، روند شکل‌گیری عمل صالح پس از انتخاب خدا به عنوان ولی، تحت سرپرستی او طی شده و اوست که برای انسان مؤمن، بهترین نیت‌ها، ماهرانه‌ترین نقشه‌ها و محکم‌ترین عزم‌ها را رقم زده و عمل صالح را بر اعضا و جوارح او جاری می‌سازد.

در اینجا به بخشی از این فرایند که با تأمل در آیاتی از سوره احزاب می‌توان به دست آورد، اشاره می‌نماییم. خداوند متعال در این سوره، آنجا که از حالات مؤمنان و منافقان در هنگام رویارویی با دشمنان سخن می‌گوید، به زیبایی به تأثیر ایمان در روحیات افراد و به دنبال آن تفاوت عملکرد میان این دو گروه اشاره می‌نماید. منافقان وقتی با موقعیت‌های پر از خطر و فشار مواجه می‌گردند، با ایمانی که به طاغوت دارند، شیطان را سرپرست خود قرار داده و به او پناه می‌آورند، ولی به جای یافتن آرامش، بر نگرانی و اضطراب آن‌ها افزوده می‌گردد؛ چرا که شیطان در دل دوستان خود بیم می‌افکند: ﴿إِنَّمَا ذَلِكُمُ الشَّيْطَانُ يُخَوِّفُ أَوْلِيَاءَهُ﴾ (آل عمران / ۱۵۷).

این گروه با القای چنین ترسی از سوی شیطان، دست و پای خود را گم می‌کنند و به جای رفتن به جلو و پیکار با دشمنان و اطاعت از فرمان رسول، همچون مجسمه‌ای بی‌حرکت ایستاده و با چشمانی که بی‌اختیار در حدقه به گردش درمی‌آید به پیامبر می‌نگرند. در حقیقت، نتیجه عملی انتخاب شیطان به عنوان ولی، سرپیچی از فرمان خدا و رسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ می‌گردد: ﴿أَشْحَتَّ عَلَىٰكُمْ فَإِذَا جَاءَ الْحَوْفُ رَأَيْتَهُمْ يُنْظُرُونَ إِلَيْكَ تَدُورُ أَعْيُنُهُمْ كَالَّذِي يُغْتَنِي عَلَيْهِ مِنَ الْمَوْتِ فَإِذَا ذَهَبَ الْحَوْفُ سَلَقُوا كُرْبَ الْبَسْتَةِ جِدَادٍ أَشْحَتَّ عَلَى الْحَيْرِ أَوْلَيْكَ لَمْ يُؤْمِنُوا فَأَخْبَطَ اللَّهُ أَعْمَالَهُمْ وَكَانَ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرًا﴾ (احزاب / ۱۹).

از سوی دیگر، مؤمنان با توجه به ایمانی که به خدا و رسولش دارند، در مواجهه با خطرات دست‌نیاز به سوی همان‌ها دراز کرده و از آن‌ها یاری می‌جویند. به این مسئله بارها در قصص قرآن اشاره شده است؛ برای نمونه، در داستان نبرد بنی‌اسرائیل با سپاه جالوت می‌خوانیم: ﴿وَلَمَّا بَرَزُوا لِجَالُوتَ وَجُنُودِهِ قَالُوا رَبَّنَا أَفْرِغْ عَلَيْنَا صَبْرًا وَثَبِّثْ أَقْدَامَنَا وَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ﴾ (بقره / ۲۵۰).

خداوند نیز به عکس شیطان، به اولیای خود آرامش و طمأنینه می‌بخشد: ﴿ثُمَّ أَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَى رَسُولِهِ وَعَلَى الْمُؤْمِنِينَ...﴾ (توبه / ۲۶).

در نتیجه نه تنها ترس و اضطراب را از ایشان می‌زداید بلکه بر ایمان آن‌ها نیز می‌افزاید: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ السَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ لِيُذْذَبُوا بِإِيمَانِهِمْ﴾ (فتح / ۴).
در نتیجه این افزایش ایمان، انگیزه دفاع از حق و مبارزه با طاغوت در آن‌ها بیشتر از قبل شده و به راحتی تسلیم این فرمان الهی می‌شوند: ﴿وَلَمَّا رَأَى الْمُؤْمِنُونَ الْأَحْزَابَ قَالُوا هَذَا مَا وَعَدَنَا اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَصَدَقَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَمَا زَادَهُمْ إِلَّا إِيمَانًا وَتَسْلِيمًا﴾ (احزاب / ۲۶).

نتیجه‌گیری

این مقاله کوشید تا نظام رخداد عمل صالح را در گذر از ساختار روانی انسان، بر مبنای آیات قرآن کریم و روایات مبین و راهگشا در این زمینه پیدا کند. روان انسان همانند هر نظام یا سیستم هدفمندی، دارای اجزا و کارکردهای مخصوص این اجزاست. در گام نخست، آرایش و چینش رتبی این اجزا، و به سخن دیگر، ساختار روان انسان بر مبنای قرآن و روایات پیشنهاد گردید. اجزای ساختاری روان آدمی که در این

مقاله بدان‌ها پرداخته شد، عبارت‌اند از: فؤاد، لب، سمع، بصر، قلب، صدر، فکر، عزم و قوه، که دارای کارکردها یا حالت‌های ویژه خود هستند؛ برای نمونه، اطمینان، سکینه، اخبات، غمره (غفلت شدید)، بیماری، سلامتی، طبع، ختم، رین و... از کارکردهای قلب، شرح، ضیق، حصر و... از کارکردهای صدر، و حبّ ایمان و زینت شدن آن از حالات فؤاد می‌باشند.

در گام دوم، فرایند پدیداری عمل صالح در چنین ساختاری جستجو شد. بر مبنای روند پیشنهادی، به دنبال ایجاد حاجت در صدر (در واکنش به دریافت‌های محیطی)، دعا و خواندن ولی در انسان (چه مؤمن و چه غیر مؤمن) شکل می‌گیرد. انسان مؤمن که دارای قلب سلیم و برخوردار از نور ایمان است، در واکنش به این حاجت، خدا را می‌خواند. از اینجا به بعد، خداوند ولایت او را بر عهده گرفته، ایمان او را افزایش می‌دهد و او را برای گرفتن تصمیم به انجام عمل صالح آماده می‌سازد، نیت را به او القا کرده و در مرحله فکر، به او برای انتخاب بهترین راه اجرا نمودن این نیت کمک می‌نماید. در مرحله بعد، اراده او را برای اجرای نهایی این فکر تقویت نموده و در مرحله قوه، به قوای او نیروی کافی را برای عمل صالح در بیرون می‌بخشد. در حقیقت در تمام این مراحل، توفیقات الهی است که انجام این عمل را ممکن می‌سازد. اما باید توجه داشت که بر مبنای روایات معصومان علیهم‌السلام، پس از ایجاد نیت نورانی به نور ایمان در قلب مؤمن، عمل صالح صورت گرفته است؛ حال ممکن است این نیت بنا به مشیت الهی، پس از گذر از لایه‌های فکر و عزم و قوه، به صورت بروز خارجی عمل صالح ظهور یابد و یا اینکه باز هم بنا بر مصلحت و حکمت الهی از پدیدار شدن عملی آن در عالم خارج جلوگیری شود.

کتاب‌شناسی

۱. ابن کثیر دمشقی، ابوالفداء اسماعیل بن عمر، تفسیر القرآن العظیم، بیروت، دار الفکر، ۱۴۰۱ ق.
۲. ابن منظور، محمد، لسان العرب، قم، ادب الحوزه، ۱۴۰۵ ق.
۳. جوینی، یعسوب‌الدین، تفسیر سورة مبارکه والعصر، قم، ۱۳۷۷ ش.
۴. خوشدل مفرد، حسین، «بررسی حوزه معنایی عمل صالح»، پژوهش‌نامه علوم و معارف قرآن کریم، سال اول، شماره ۴، ۱۳۸۸ ش.
۵. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، المقدرات فی غریب القرآن، بیروت، دار المعرفه، ۱۹۹۸ م.
۶. رستمی، شهسوار، «بررسی ارتباط متقابل ایمان و عمل»، مجله رشد (آموزش قرآن)، شماره ۴، ۱۳۸۲ ش.
۷. صدر، سیدموسی، «ابزارهای ادراک در قرآن»، پژوهش‌های قرآنی، شماره‌های ۱۵-۱۶، ۱۳۷۷ ش.
۸. طباطبایی، سیدمحمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، چاپ پنجم، دفتر نشر اسلامی، ۱۳۷۴ ش.
۹. طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دار المعرفه، بی تا.
۱۰. طوسی، محمد بن حسن، التبیان فی تفسیر القرآن، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۹ ق.
۱۱. قرشی، سیدعلی اکبر، قاموس قرآن، تهران، دار المکتب الاسلامیه، ۱۳۶۱ ش.
۱۲. قریب، محمد، فرهنگ لغات قرآن، تهران، بنیاد، ۱۳۶۶ ش.
۱۳. قمی، شیخ عباس، مفاتیح الجنان، ترجمه محمدباقر کمره‌ای، تهران، صبا، ۱۳۸۷ ش.
۱۴. کوثری، یدالله، «حب و بغض در تحلیلی روان‌شناختی با نگاهی به آیات و روایات»، معرفت، سال شانزدهم، شماره ۱۱۲، ۱۳۸۶ ش.
۱۵. کوفی، فرات بن ابراهیم، تفسیر فترات الکوفی، تحقیق محمدکاظم محمودی، تهران، وزارت ارشاد اسلامی، ۱۴۱۰ ق.
۱۶. گنجی، حمزه، روان‌شناسی عمومی، چاپ سی و یکم، تهران، ساوالان، ۱۳۸۴ ش.
۱۷. گیلانی، عبدالرزاق بن محمدهاشم، مصباح الشریعة و مفتاح الحقیقه (منسوب به امام جعفر صادق علیه السلام)، تصحیح رضا مرندی، چاپ چهارم، تهران، پیام حق، ۱۳۸۷ ش.
۱۸. مجلسی، محمدباقر، بحار الأنوار الجامعة لدرر اخبار الأئمة الأطهار، تهران، اسلامی، بی تا.
۱۹. مدرسی، سیدمحمدتقی، تفسیر من هدی القرآن، بیروت، دار الهدی، ۱۴۰۶ ق.
۲۰. مشکینی، علی، تحریر المواعظ العذوبه، چاپ هشتم، قم، الهادی، ۱۴۲۴ ق.
۲۱. معرفت، محمدهادی، «گفتگو با آیه‌الله معرفت»، پژوهش‌های قرآنی، شماره‌های ۹-۱۰، ۱۳۷۶ ش.
۲۲. مکارم شیرازی، ناصر، پیام قرآن روش تازه‌ای در تفسیر موضوعی قرآن، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۷ ش.
۲۳. همو، تفسیر نمونه، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۴ ش.
۲۴. میرباقری، محمد مهدی، مباحثی پیرامون امام‌شناسی، قم، دار المعارف، ۱۳۸۸ ش.

تبیین حقیقت عمل در قرآن

با تکیه بر دیدگاه علامه طباطبایی رحمته الله علیه*

- نصرت نیلساز^۱
- ناصر کولیوند^۲

چکیده

در یک نگاه کلی به الفاظی نظیر عمل، فعل و... چنین به نظر می‌رسد که اختلاف معنایی چندانی بین این الفاظ وجود ندارد. اغلب برخی این الفاظ را به جای یکدیگر استعمال کرده‌اند و آن گونه که پیداست تفاوتی میان آن‌ها قائل نشده‌اند. از طرفی، برخی واژه‌شناسان و مفسران برای الفاظ مذکور تعاریفی ذکر کرده‌اند که بر اختلاف معنایی میان آن‌ها دلالت دارد. در این میان علامه طباطبایی مفسر و حکیم برجسته معاصر، بیشترین توجه را به کشف حقیقت معنایی عمل مبذول داشته‌اند. ایشان با استناد به آیات قرآن و روایات دال بر گستره معنایی عمل، حقیقت این واژه را به نحو دقیقی تبیین کرده‌اند. از دیدگاه علامه، عمل هیئتی ملکوتی است که بر نفس مجرد نقش می‌بندد.

واژگان کلیدی: حقیقت عمل، ماهیت عمل، عمل، نفس.

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۱/۲۰ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۱۲/۲۱.

۱. استادیار دانشگاه تربیت مدرس (nilsaz@modares.ac.ir).

۲. کارشناس ارشد علوم قرآن و حدیث (نویسنده مسئول) (kolivand.naser@yahoo.com).

بیان مسئله

بی‌شک آنچه موجبات سعادت و شقاوت انسان را فراهم می‌کند، اعمالی است که از ایمان و عقیده درونی او نشئت گرفته و در پرتو اراده‌اش به منصفه ظهور می‌رسد. آدمی در زندگی روزمره خود، گاه و بی‌گاه اعمالی انجام می‌دهد که پس از فراغت از آن‌ها احساس سرزندگی و کامیابی و در برخی موارد احساس پشیمانی و ندامت می‌کند. حقیقت این امر حاکی از تأثیر بی‌چون و چرای اعمال بر روح آدمی است؛ چرا که اصل و حقیقت وجود آدمی را روح یا نفس مجرد از ماده تشکیل داده است و طبعاً پیامدها و آثار اعمال نیز به همان روح یا نفس برمی‌گردد. افزون بر این، با توجه به مجرد بودن و فناپذیری روح، اثرات و تبعات اعمال بر نفس، بدون تردید سرنوشت انسان را تحت تأثیر خود قرار می‌دهد.

دقت و تأمل در این امر اندیشه هر انسان حقیقت‌طلب و کمال‌جو را به این مسیر سوق می‌دهد تا هر چه بیشتر با معنا، مفهوم و مصادیق عمل آشنا شود و موجبات رسیدن به کمال نهایی خود را در پرتو انجام اعمال صالح و ترک اعمال ناصالح فراهم کند. مفسر و حکیم بزرگ علامه طباطبایی در جای جای تفسیر *گرانقدر المیزان* به تحلیل معنایی عمل پرداخته است. ایشان با تکیه بر ادله عقلی و نقلی و نیز با مقایسه این لفظ با الفاظ مشابه نظیر کسب، فعل حقیقت این واژه را به صورت قابل توجهی تبیین کرده است.

دستیابی به معنای حقیقی عمل در پرتو شناخت مصادیق آن از این حیث که موجبات رسیدن به کمال حقیقی انسان را فراهم می‌کند و نیز سبب تقریب ذهن به پذیرش عدالت خداوند در جزای اعمال در عالم آخرت می‌شود شایسته اهمیت است و ضروری است که هر نفس خداجویی به حقیقت این واژه و مصادیق آن، شناخت کامل پیدا کند.

۱. تحلیل معنایی عمل

تفاوت عمل با واژه‌های قریب‌المعنی

از آنجا که میان عمل، فعل و کسب تفاوت‌های قابل توجهی وجود دارد که شاید برای

بسیاری از افراد، این امر به علت استعمال این گونه کلمات به جای یکدیگر پوشیده مانده باشد، برای روشن شدن معنا و حقیقت عمل، لازم است ضمن مقایسه این واژه با کلمات مذکور به نقاط اشتراک و افتراق هر کدام اشاره شود.

تفاوت عمل با فعل

برخی از واژه‌شناسان میان عمل و فعل تفاوتی قائل نشده‌اند. ابن منظور عمل را همان فعل دانسته است: «الْعَمَلُ: الْمِهْنَةُ وَالْفِعْلُ» (۱۴۱۴: ۴۷۵/۱۱).

صاحب التحقیق عمل را افعال ظاهر شده می‌داند و می‌نویسد:

عمل همان فعلی است که در خارج به وقوع می‌پیوندد از آن حیث که واقعیت و تحقق پیدا کرده است (مصطفوی، ۱۳۶۰: ۲۲۴/۸).

وی در تعریف فعل می‌گوید:

فعل عبارت است از صدور عملی اختیاری که با قصد انجام می‌گیرد که مخصوص به هر انسان و حیوانی است که از قدرت و اختیار برخوردار است (همان).

ظاهراً ایشان تفاوتی بین عمل و فعل نمی‌گذارد؛ چرا که عمل را افعال ظاهر شده می‌داند، حال آنکه همه افعال، ظاهر شده‌اند و فعل غیر ظاهر نداریم. پس طبق این بیان، عمل همان فعل است.

اما برخی میان این دو اصطلاح تفاوت‌هایی گذاشته‌اند که در ادامه به آن‌ها اشاره می‌شود:

۱. عمل کاری است که از روی علم و آگاهی انجام شود و فعل اعم از آن است.

صاحب قاموس قرآن عمل را به معنای کار دانسته است؛ اعم از آنکه خوب باشد یا بد. خوب و بد بودن کار به وسیله قرینه معلوم می‌شود؛ مثل «قَالَ هَذَا مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ» (قصص/ ۱۵) و «إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ» (فاطر/ ۱۰) و به نقل از شرتونی در اقرب الموارد آورده است: عمل به کاری گفته می‌شود که از روی عقل و فکر باشد لذا با علم مقرون می‌شود ولی فعل اعم است. ایشان در ادامه می‌گویند: پس فرق بین فعل و عمل فرق اعم و اخص است. این فرق را از قرآن مجید نیز می‌شود استفاده کرد که عمل به کارهای ارادی اطلاق شده ولی فعل گاهی در افعال جماد نیز به کار رفته

است؛ مثل ﴿بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا﴾ (انبیاء/۶۳؛ قرشی، ۱۳۶۰: ۴۵/۵).

۲. اغلب کاربرد عمل در قرآن با کلمه «الصالح» و «الصالحات» است، در حالی که واژه فعل حتی یک بار هم با مشتقات صالح در قرآن نیامده است؛ مثلاً واژه «عَمِلَ» ۱۹ بار در قرآن آمده است که ۱۶ بار آن با «صالحاً» و یک بار با «الصالحات» آمده است، ولی نه کلمه «فعل» و نه «فعلوا» حتی یک بار هم با واژه «صالح» یا «الصالحات» نیامده است (وطن‌دوست، ۱۳۸۲: ۳۹).

این سخن قابل نقد است؛ زیرا در آیات زیادی از قرآن واژه عمل یا مشتقات آن با کلمه سوء یا مشتقاتش همراه است و فقط به دو موردی که در بالا اشاره شد، محدود نمی‌شود؛ از جمله می‌توان به این موارد اشاره کرد:

﴿وَمَا عَمِلْتُمْ مِنْ سُوءٍ﴾ (آل عمران / ۳۰)، ﴿أَمَّا التَّوْبَةُ عَلَى اللَّهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السُّوءَ بِجَهَالَةٍ﴾ (نساء / ۱۷)، ﴿مَنْ عَمِلْ مِنْكُمْ سُوءًا بِجَهَالَةٍ﴾ (انعام / ۵۴)، ﴿كَثِيرٌ مِنْهُمْ سَاءَ مَا يَعْمَلُونَ﴾ (مائدة / ۶۶)، ﴿مَا كُنَّا نَعْمَلُ مِنْ سُوءٍ﴾ (نحل / ۲۸)، ﴿ثُمَّ إِنْ رَبُّكَ لِلَّذِينَ عَمِلُوا السُّوءَ بِجَهَالَةٍ﴾ (نحل / ۱۱۹)، ﴿أَفَمَنْ زُيِّنَ لَهُ سُوءُ عَمَلِهِ فَرَآهُ حَسَنًا﴾ (فاطر / ۸)، ﴿أَفَمَنْ كَانَ عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّهِ كَفَرَ بِهِ وَسَاءَ مَا يَحْكُمُونَ﴾ (محمد / ۱۴)، ﴿وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَسْوَأَ الَّذِي كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ (فصلت / ۲۷). در مواردی دیگر، کاربرد عمل به صورت مطلق است؛ مانند ﴿وَتُؤْتِي كُلَّ نَفْسٍ مَاعَمَلَتْ﴾ (نحل / ۱۱۱)، ﴿فَنَجْزِيَنَّهُمْ بِمَا عَمِلُوا﴾ (لقمان / ۲۳).

در ضمن شاید کلمه «فعل» یا «فعلوا» با واژه «صالح» یا «صالحات» ذکر نشده باشد اما با کلمه «خیر» ذکر شده است؛ نظیر: ﴿وَمَا تَعْلَمُوا مِنْ خَيْرٍ يَعْلَمَهُ اللَّهُ﴾ (بقره / ۹۷).

۳. واژه عمل و مشتقات آن اغلب در مواردی به کار می‌رود که همراه با «تدریج و گذشت زمان» باشد، ولی ماده «فعل» در مواردی کاربرد دارد که «دفعی و بدون گذشت زمان» باشد. سیوطی در *الاتقان* این تفاوت را محرز می‌داند و در تأیید آن به آیات ﴿يَعْمَلُونَ لَهُ مَا يَشَاءُ مِنْ مَحَارِبٍ وَتَمَائِيلٍ وَجَفَانٍ كَالْجَوَابِ وَقُدُورٍ رَاسِيَاتٍ﴾ (سبأ / ۱۳) و ﴿أُولَئِكَ يَرَوْنَ أَنَّا خَلَقْنَا لَهُمْ مَا عَمِلْتُمْ أَيَّدِينَا أَنْعَامًا فَهُمْ لَهَا مَالِكُونَ﴾ (یس / ۷۱) استناد می‌کند (وطن‌دوست، ۱۳۸۲: ۴۰).

۴. ماده «عمل» اغلب بار مثبت دارد و از رفتارهای شایسته اهل ایمان حکایت دارد که مقارنت ایمان با عمل صالح و تقید عمل با صالح در قرآن، دلیل بر این واقعیت است. اما ماده «فعل» نوعاً بار منفی دارد و از رفتارهای ناشایست حکایت دارد؛ از این رو گاه بر رفتارهای نادرست افراد ناسالم اطلاق می‌گردد؛ مانند ﴿وَالَّذِينَ إِذَا فَعَلُوا فَاجِسَةً﴾

(آل عمران / ۳۵)، ﴿فَعَلَ الْبِطْلُونَ﴾ (اعراف / ۱۷۳)، ﴿فَعَلَ الشُّعْرَاءُ﴾ (اعراف / ۱۵۵) و گاه از نزول عذاب بر خطاکاران خبر می‌دهد (برای نمونه ر.ک: ابراهیم / ۴۵؛ فجر / ۶؛ فیل / ۱؛ همان: ۴۱).
این سخن نیز قابل نقد است و مورد نقض دارد: ﴿فِي مَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾ (بقره / ۲۳۴)، ﴿فِي مَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ مِنَ الْمَعْرُوفِ﴾ (بقره / ۲۴۰).

علامه طباطبایی نیز در *المیزان*، ذیل آیات متعددی به معنا و مفهوم عمل و تفاوت آن با فعل اشاره کرده است. در ادامه وجوه تمایز عمل و فعل را از نظر ایشان پی می‌گیریم:

۵. عمل بر خلاف فعل، بر حیات اخروی انسان تأثیر می‌گذارد.

علامه این تفاوت را ذیل آیه ﴿وَقَدِمْنَا إِلَىٰ مَا عَمِلُوا مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْنَاهُ هَبَاءً مَّنْثُورًا﴾^۱ (فرقان / ۲۳) بیان کرده است. این آیه به نابودی اعمال کفار اشاره دارد. ایشان به نقل از راغب اصفهانی (۱۴۱۲: ۵۸۷) آورده است:

عمل، عبارت از هر فعلی است که از جاننداری با قصد انجام شود، پس «عمل» اخص از «فعل» است، چون فعل به کارهایی هم که از حیوانات، بدون قصد سر می‌زند، اطلاق می‌شود و حتی گاهی در مورد جمادات نیز به کار می‌رود، ولی کلمه «عمل» کمتر به این گونه موارد اطلاق می‌شود و عمل در حیوانات به کار نمی‌رود، مگر در مورد گاو که به گاوهای کاری می‌گویند «البقر العوامل».

علامه طباطبایی ضمن اشاره به این دیدگاه در اثنای کلام می‌گوید:

عمل چیزی است که انسان بعد از مرگش با آن زندگی می‌کند (۱۴۱۷: ۲۰۱/۱۵).

به عبارتی، زندگی یا حیات پس از مرگ هر انسان بر پایه همان عمل او شکل می‌گیرد.

نکته مهمی که از عبارت اخیر ایشان به ذهن می‌رسد این است که آنچه در سرنوشت آدمی و سعادت و شقاوت او در سرای آخرت مؤثر است، چیزی است که از آن به عنوان عمل یاد می‌شود و اگر در مواردی، قرآن از ریشه‌های دیگری چون «کسب» (ر.ک: بقره / ۱۴۱؛ آل عمران / ۲۵) و «فعل» (ر.ک: آل عمران / ۱۳۵؛ اعراف / ۲۸)

۱. به هر گونه کاری که کرده‌اند می‌پردازیم و آن را [چون] گردی پراکنده می‌سازیم.

استفاده کرده است، منافاتی با این معنا ندارد؛ زیرا هر کدام از آنها به نوعی مفهوم عمل را در خود دارند. با مطالبی که در ادامه خواهد آمد حقیقت این امر بیشتر روشن می‌شود.

علاوه بر این می‌توان گفت که علامه در عبارت مذکور خواسته است به نوعی به حقیقت معنایی عمل اشاره کند و این نکته دقیق است؛ چرا که طبق این تعریف، افکار و نیت آدمی و امور دیگری از این قبیل نظیر سخن گفتن و... هم در حیطه عمل قرار می‌گیرند و این، با آیات قرآن و احادیث معصومان علیهم‌السلام که در این زمینه به دست ما رسیده است ارتباط بیشتری دارد که در ادامه نوشته حاضر، حقیقت این امر طی بحثی با عنوان گستره معنایی عمل روشن می‌شود.

علاوه بر آیه فوق‌الذکر، علامه طباطبایی ذیل آیه **﴿وَلَنْ يَسْمُوهُ أَبَدًا بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالظَّالِمِينَ﴾**^۱ (بقره/ ۹۵) نیز به نوعی به تفاوت مذکور در معنای عمل و فعل اشاره کرده است. این آیه در ارتباط با قوم یهود است که معتقد بودند سرای آخرت برای آنهاست و جز ایام معدودی (همان ایامی که گوساله می‌پرستیدند)، عذاب نمی‌بینند و خداوند با این آیه، دروغگویی ایشان و ترسشان از مرگ را اثبات می‌کند (همان: ۲۲۷/۱). ایشان درباره اینکه چرا آیه شریفه انجام عمل را به دست‌ها نسبت داده است، می‌نویسد:

جمله **﴿بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ﴾** کنایه از عمل است، از این جهت که بیشتر اعمال ظاهری انسان با دست انجام می‌شود و انسان بعد از انجام، آن را به هر کس که به دردش بخورد و یا از او بخواهد، تقدیم می‌دارد، پس در این جمله دو عنایت است: اول اینکه تقدیم را به دست‌ها نسبت داده، نه صاحبان دست، دوم اینکه هر فعلی را عمل برای دستان دانسته است (همان: ۲۲۸/۱).

البته اینکه علامه گفته است که آیه، هر فعلی را عمل دانسته، شاید منظورش این باشد که هر فعلی که در سرنوشت آدمی مؤثر باشد عنوان عمل به خود می‌گیرد؛ زیرا این آیه، علت ترس یهود از مرگ را آن اعمالی دانسته است که در پیدایش این ترس دخالت داشته‌اند نه هر فعلی که از ایشان سر زده است؛ چرا که بسیاری از افعال، هیچ

۱. ولی به سبب کارهایی که از پیش کرده‌اند هرگز آن [مرگ] را آرزو نخواهند کرد و خدا به حال ستمگران داناست.

تأثیری در سرنوشت آدمی ندارند. گاه شخصی کاری انجام می‌دهد ولی خودش از انجام آن کار آگاهی ندارد؛ مثلاً دو تکه سنگ یا هر شیء دیگری را در دست گرفته با آن‌ها بازی می‌کند در صورتی که فکرش در جای دیگری سیر می‌کند یا شخصی که با دوست خود صحبت می‌کند در عین حال دستش به انجام کاری مشغول است، ولی خود متوجه این کار نیست.

۶. در معنای عمل بر خلاف فعل، دو وصف «صلاح» و «فساد» نهفته است. از جمله آیاتی که علامه ذیل آن به معنای عمل اشاره کرده است، آیه «لِيَأْكُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ وَمَا عَمِلَتْهُ أَيْدِيهِمْ أَفَلَا يَشْكُرُونَ»^۱ (یس / ۳۵) است. ایشان منظور از عمل را همان فعل می‌داند. در ادامه در فرق بین عمل و فعل می‌نویسد:

عمل، بیشتر اوقات در فعلی استعمال می‌شود که با قصد و اراده انجام شود و به همین جهت کارهای حیوانات و جمادات را به ندرت عمل می‌گویند و باز به همین جهت عمل را به دو وصف صلاح و فساد توصیف می‌کنند و می‌گویند که فلان عمل صالح است و آن دیگری فاسد و طالح، در صورتی که مطلق فعل را به این دو صفت توصیف نمی‌کنند (همان: ۸۶/۸).

همان گونه که ملاحظه می‌شود علامه در اینجا نیز به همان معنای مذکور در فرق بین عمل و فعل ذیل آیه گذشته اشاره کرده‌اند و علاوه بر این، یکی دیگر از ویژگی‌های خاص عمل را بیان نموده‌اند و آن، اطلاق دو وصف «صلاح» و «فساد» بر عمل است، در صورتی که هر فعلی را به این دو وصف توصیف نمی‌کنند و این یکی دیگر از دلایلی است که باعث می‌شود ما بین عمل و فعل، تمیز قائل شویم.

صاحب تفسیر پرتوی / از قرآن نیز ذیل آیه مذکور، نسبت دادن «قدمت» به «آیدی» را ناظر به اعمال مؤثر در حیات اخروی دانسته است که بیشتر به وسیله دست انجام می‌شود (طالقانی، ۱۳۶۲: ۲۳۴/۱).

پس تا اینجا معلوم شد که علامه وجه تمایز عمل با فعل را سه ویژگی عمده نهفته در عمل دانسته است: نخست، قصد و نیت؛ دوم، اطلاق دو وصف صلاح و فساد در عمل؛ سومین تفاوت که به نوعی مکمل دو معنای مذکور است، تأثیر عمل بر

۱. تا از میوه آن و از کارکرد دست‌های خودشان بخورند، آیا باز هم سپاس‌گزاری نمی‌کنند؟

سرنوشت و حیات اخروی انسان است.

۷. انسان قابلیت انجام افعال متعددی را دارد که از آن میان فقط یک نوع در حیطة عمل قرار می‌گیرد.

در ادامه با تقسیم‌بندی فعل، به تفاوت‌های عمل با آن بیشتر پی می‌بریم. شناخت ما از حقایق خارجی به نام «نوع» منوط به نوع عمل و فعلی است که از افراد آن نوع سر می‌زند یا به خاطر علت فاعلی خاصی است که در آن‌ها مشاهده می‌کنیم. این امر سبب می‌شود که از اختلاف آثار پی به اختلاف مؤثرها ببریم و بار دیگر از اختلاف مؤثرها پی به اختلاف آثار و خواص ببریم.

این مطلبی است که علامه طباطبایی در بحثی فلسفی درباره قضا و قدر ذیل آیه **﴿الَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ أُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ﴾**^۱ (بقره/ ۲۷) به آن اشاره کرده‌اند و با استناد به آن، نوعی تقسیم‌بندی برای افعال انسان و دیگر موجودات ارائه داده‌اند که خلاصه آن به شرح زیر است:

در یک تقسیم کلی، افعالی که خارج از خود می‌بینیم، نسبت به موضوعاتشان بر دو قسم‌اند: ۱. افعال اضطراری، ۲. افعال ارادی.

در افعال اضطراری، علم فاعل به فعل تأثیری در بود و نبود فعل ندارد بلکه تنها چیزی که در بود و نبود آن مؤثر است، بود و نبود فاعل طبیعی آن است، مانند رشد و نمو بدن.

در افعال ارادی، فعلی که از فاعل سر می‌زند بدان علت است که معلوم اوست و علم فاعل بدان تعلق گرفته است؛ یعنی آن را تشخیص و تمیز می‌دهد. به عبارت دیگر، در انجام این گونه افعال، علم واسطه میان فاعل و فعل اوست، مانند افعال ارادی انسان و سایر موجودات دارای شعور. این گونه افعال دارای چند صورت علمیه هستند که از میان آن چند صورت، یکی یا واقعاً و یا به خیال فاعل، مصداق کمال اوست و بقیه کمال او نیست، مانند خوردن قرص نان که برای شخص گرسنه کمال است ولی احتمال هم دارد که نان مزبور سمی یا مال مردم و یا آلوده باشد. در این مثال، آدمی

۱. همانانی که پیمان خدا را پس از بستن آن می‌شکنند و آنچه را خداوند به پیوستنش امر فرموده، می‌گسلند و در زمین به فساد می‌پردازند. آنان‌اند که زیانکاران‌اند.

فکر و تأمل می‌کند تا یکی از آن عناوین را که با خوردن نان منطبق است، ترجیح دهد که وقتی ترجیح داد، بقیه عناوین از نظرش ساقط می‌گردد و عنوانی را که ترجیح یافته و مصداق کمال او قرار گرفته است، بی‌درنگ انجام می‌دهد.

افعال ارادی نیز به نوبه خود بر دو قسم‌اند: ۱. افعال ارادی اختیاری، ۲. افعال ارادی اجباری.

در افعال ارادی اختیاری، همواره فاعل خود را بر سر دو راهی انجام یا ترک می‌بیند و ترجیح یکی از دو طرف انجام و ترک، مستند به خود فاعل است، بی‌آنکه چیزی یا کسی دیگر در این ترجیح دخالت داشته باشد.

اما در افعال ارادی اجباری، انجام یک طرف مستند به تأثیر غیر است، مانند کسی که از طرف جبار زوررداری مورد تهدید قرار گرفته که باید فلان کار را بکند وگرنه تو را می‌کشم. او هم به حکم اجبار، آن کار را می‌کند و با اراده هم می‌کند، اما انتخاب یکی از دو طرف انجام و ترک، مستند به خودش نیست؛ چون اگر مستند به خودش بود، هرگز طرف انجام را ترجیح نمی‌داد (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۰۵/۱-۱۰۸).

نکته مهمی که از این تقسیم‌بندی به دست می‌آید، به این شرح است: طبق آنچه گفته شد، به طور کلی وقوع سه نوع فعل از موجودات امکان‌پذیر است که از میان این افعال فقط یک نوع با علم توأم با اختیار فاعل انجام می‌گیرد که از آن به عنوان افعال ارادی اختیاری تعبیر می‌شود. این افعال، چند صورت علمیه دارند و انتخاب هر کدام از آن‌ها به نوعی حیات اخروی فاعل (انسان) را تحت تأثیر قرار می‌دهند؛ چرا که ماهیت این قبیل افعال، نوعی پاداش یا کیفر را برای انجام‌دهنده آن به همراه دارند، لذا در حیطه عمل قرار می‌گیرند. در ضمن، اعم بودن فعل از عمل نیز با توجه به این مطلب روشن می‌شود.

افزون بر این، با دقت در تقسیم‌بندی فوق می‌توان حقایق دیگری درباره فعل و تفاوت آن با عمل استنباط کرد:

۱. صرف انجام دادن هر کاری را فعل می‌گویند؛ حال چه انجام این کار، اضطراری باشد یا ارادی؛ با اراده یا اختیار شخص باشد یا از سر اجبار.

۲. آنچه باعث تمیز عمل از فعل می‌شود، قصد و نیتی است که قبل از انجام فعل

در ذهن فاعل تداعی می‌شود و او را بر انجام آن کار تحریک می‌کند؛ خواه این نیت پسندیده باشد یا ناپسند.

۳. افعالی که دارای چند صورت علمیه هستند و آدمی می‌تواند با اختیار و اراده خود یکی از آن‌ها را انجام دهد به عنوان عمل شناخته می‌شوند، بر خلاف فعل که معنای وسیع‌تری دارد و حتی بر حرکاتی که فقط یک صورت علمیه دارند، هم اطلاق می‌شود، مانند نفس کشیدن.

۴. افعالی که در کمالات بشری تأثیر مثبت یا منفی دارند، با توجه به آثاری که از خود بر جای می‌گذارند و فاعل یا انجام‌دهنده خود را مستحق پاداش یا کیفر می‌کنند، در مقوله «عمل» جای می‌گیرند بر خلاف فعل که علاوه بر این، حرکات یا سکنتاتی را که بیشتر از حیوانات سر می‌زند و هیچ گونه پاداش یا کیفری بر انجام‌دهنده آن مترتب نمی‌شود، نیز شامل می‌شود.

تفاوت معنایی و کاربردی عمل با کسب و اکتساب

برخی واژه‌شناسان کسب را به معنای طلب رزق دانسته‌اند (فراهیدی، ۱۹۸۸: ۳۱۵/۵؛ جوهری، ۱۴۲۰: ۲۱۲/۱). ابن منظور نیز در *لسان‌العرب* ضمن اشاره به این معنا، اصل این کلمه را جمع کردن دانسته است (۱۴۱۴: ۷۱۶/۱).

نگارنده قاموس قرآن می‌نویسد:

کسب در کارهای خیر و شر هر دو استعمال می‌شود ولی کاربرد آن در اکثر موارد در عمل بد است (قرشی، ۱۳۶۰: ۱۰۹/۶).

اما در اینکه بین کسب و اکتساب فرق هست یا نه، بین عالمان و مفسران اختلاف نظر است. برخی قائل به اختلاف در معنای این دو لفظ شده‌اند؛ برای نمونه، ابن منظور به نقل از ابن جنّی می‌نویسد:

اینکه خداوند در قرآن می‌فرماید: ﴿لَمَّا أَكَسِبْتُمْ وَعَلَيْهَا مَا أَكْسَبْتُمْ﴾ (بقره/ ۲۸۶) که از حسنه با لفظ «کسبت» و از سیئه با «اکتسبت» تعبیر کرده است به خاطر این است که معنای کسب غیر از معنای اکتساب است (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۷۱۶/۱).

مؤلف التحقیق می‌گوید:

فرق بین کسب و اکتساب این است که کسب، مطلق به دست آوردن است ولی در اکتساب، معنای اختیار و قصد کردن موجود است همان گونه که در موارد کفر و عصیان می‌بینیم؛ مانند آیه «لِكُلِّ امْرِئٍ مِنْهُمْ مَا اكْتَسَبَ مِنَ الْإِثْمِ»^۱ (نور/ ۱۱؛ مصطفوی، ۱۳۶۰: ۵۴۵/۱۰).

زمخشری نیز ذیل آیه «لَمَّا اكْتَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ» (بقره/ ۲۸۶) می‌نویسد: چون در اکتساب اثرپذیری هست، آمدن اکتساب در عمل بد اشاره است که شر از مشتهیات نفس (آنچه نفس دوست دارد) است و نفس به آن منجذب است و چون در کار خیر این حالت نیست، لذا کسب به کار رفته است (۱۴۰۷: ۳۳۲/۱).

راغب اصفهانی نیز در این باره آورده است:

اکتساب به معنای جلب منفعت برای خویش است و کسب اعم است؛ هم شامل کسب منفعت برای خویش می‌شود و هم شامل کسب و جلب منفعت برای دیگران. پس کسب برده برای مولایش، و کسب ولی برای عبدش کسب هست، ولی اکتساب نیست و همچنین کسب‌های دیگری از این قبیل. به هر حال کاسب و مکتسب خود انسان است نه دیگری (۱۴۱۲: ۷۱۰).

برخی نیز معتقدند که بین این دو لفظ تفاوتی وجود ندارد (ر.ک: طبرسی، ۱۳۷۲: ۴۰۱/۱ و ۶۰۹/۲؛ قرشی، ۱۳۶۰: ۱۱۰/۶).

قرشی ضمن اشاره به دیدگاه راغب، آن را نقد کرده و معتقد است که کسب و اکتساب در همه جای قرآن درباره کسب انسان برای خویش است. وی در ادامه می‌نویسد:

ظاهراً فرق مهمی میان کسب و اکتساب نیست. در کتاب‌های ادب عربی نیز تصریح کرده‌اند که افتعل به معنای فعل می‌آید (۱۳۶۰: ۱۱۰/۶).

علامه طباطبایی در چند جای تفسیر المیزان توضیحاتی درباره «کسب و اکتساب» بیان کرده است که با دقت در این مطالب می‌توان به تفاوت این دو واژه با «عمل» پی برد. ایشان می‌گوید:

کلمه کسب به معنای جلب منفعت به وسیله سعی و عمل است، با صنعت یا حرفه یا

۱. هر مردی از آن‌ها بدان اندازه از گناه که مرتکب شده است به کیفر رسد.

زراعت و امثال آن، و این کلمه در اصل به معنای به دست آوردن چیزهایی است که حوائج مادی زندگی را برآورد، ولی بعدها به عنوان استعاره در مورد تمامی دستاوردهای انسان استعمال شد؛ چه دستاوردهای خیر و چه شر، مانند کسب مدح و ثنا، کسب افتخار، کسب یاد خیر و نام نیک از راه حُسن خُلق و خدمت به مردم، و مانند کسب فضایل اخلاقی و کسب علم نافع، کسب فضیلت از راه اعمالی که مناسب با آن است و مانند کسب ملامت و مذمت، و کسب لعنت و طعنه، و کسب گناهان و آثار زشت گناه، و امثال آن از راه اعمالی که چنین آثاری دارد (۱۴۱۷):

(۲۲۳/۲).

علاوه بر این، علامه ذیل آیه **﴿لَا تَمْتَنُوا مَافَضَّلَ اللَّهُ بِهِ بَعْضُكُمْ عَلَى بَعْضٍ لِّلرَّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبُوا وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبْنَ وَاسْأَلُوا اللَّهَ مِنْ فَضْلِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا﴾**^۱ (نساء/۳۲)، مطالبی ذکر کرده است که از آن برمی آید ایشان به استعمال دو اصطلاح کسب و اکتساب هم در امور اختیاری و هم در امور غیر اختیاری معتقد است. بخشی از مطالب ایشان به این شرح است:

پیشوایان علم لغت (ر.ک: ابن منظور، ۱۴۱۴: ۷۱۶/۱؛ مصطفوی، ۱۳۶۰: ۵۴/۱۰) هرچند درباره دو واژه کسب و اکتساب گفته‌اند که مخصوص حیات (به دست آوردن) با عمل اختیاری است لکن این را هم گفته‌اند که اصل معنای کسب، جمع کردن است و در بسیاری از موارد گفته شده است که فلانی با جمال و زیبایی خود شهرت کسب نمود. اکتساب را هم بعضی از مفسران به همین معنا حمل کرده‌اند که البته استعمال لفظ اکتساب در چنین مواردی استعمال حقیقی نیست بلکه به صورت تشبیه و استعاره است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳۳۷/۴).

با دقت در این توضیحات، تفاوت عمل با کسب و اکتساب به خوبی روشن می‌شود؛ به این ترتیب که دو واژه کسب و اکتساب در معنای اصلی خود، سه ویژگی عمده دارند: ۱. صرفاً برای جلب منفعت به کار می‌روند؛ ۲. اصل معنای کسب و اکتساب به دست آوردن نیازهای مادی است و استعمال آن‌ها در امور غیر مادی از باب

۱. آنچه را خداوند به سبب آن، بعضی از شما را بر بعضی دیگر برتری داده آرزو نکنید. برای مردان از آنچه به اختیار کسب کرده‌اند بهره‌ای است و برای زنان نیز از آنچه [به اختیار] کسب کرده‌اند بهره‌ای است و از فضل خدا درخواست کنید که خدا به هر چیزی داناست.

مجاز (استعاره) است؛ ۳. هر دو در امور اختیاری به کار می‌روند. البته لفظ اکتساب در برخی از موارد می‌تواند به صورت تشبیه یا استعاره در امور غیر اختیاری هم استعمال شود. از اینجا می‌توان به راحتی به نقاط افتراق هر کدام از آن‌ها با کلمه «عمل» دست یافت؛ چون در دو مورد اول معنای آن‌ها از عمل محدودتر است و چنان که قبلاً هم اشاره کردیم عمل می‌تواند هم به ضرر انسان باشد و هم به سود او، هم نیازهای مادی را در بر بگیرد و هم معنوی را. در مورد سوم تفاوتشان در این است که عمل صرفاً بر فعل یا کاری اطلاق می‌شود که ارادهٔ انسان بر انجام آن حکم کند که متعاقباً با پاداش یا کیفر او توأم است در صورتی که دو لفظ کسب و اکتساب می‌توانند بر اموری اطلاق شوند که با هیچ پاداش یا کیفری همراه نیستند.

۲. گسترهٔ معنایی عمل و تبیین مصادیق آن

علامه طباطبایی که حقیقت عمل را چیزی فراتر از حرکات ظاهری بدن می‌داند، با استناد به آیات قرآن و روایات معصومان علیهم‌السلام، اموری نظیر نیت، قول و ملکات نفسانی را از مصادیق عمل می‌شمارد.

نیت، نوعی عمل

برخی آیات، نیت و ملکات نفسانی را از مصادیق عمل دانسته‌اند. بر اساس این آیات، ملاک واقعی در تعیین ارزش اعمال، نیت و قصدی است که در ذهن فاعل آن اعمال تداعی می‌شود. این آیات را می‌توان در دو مقوله دسته‌بندی کرد:

الف) دلالت آیاتی از قرآن بر ارزش و جایگاه عمل

همان گونه که می‌دانیم انجام دادن کاری توسط شخصی در اجتماع به هر نحوی که باشد نگاه‌های مردم را به سوی خود جلب می‌کند. اگر آن کار در نظر عموم پسندیده باشد از او به خوبی یاد می‌شود و اگر غیر از این باشد طبیعتاً بازتاب معکوس دارد. می‌توان گفت که این نوع قضاوت از سوی مردم و امتیازی که آن‌ها به اعمال شخص می‌دهند عموماً بر اساس شکل ظاهری عمل است، اما امتیاز و ارزشی که آیات قرآن به فاعل و انجام‌دهندهٔ عمل می‌دهند - به شرحی که در ادامه می‌آید - بر اساس نیت درونی

شخص و به عبارتی حُسن فاعلی آن است. در واقع خداوند نیت باطنی شخص را در حیطة عمل و عین عمل او دانسته است.

از جمله آیاتی که به این حقیقت اشاره دارد آیه **﴿وَكَذَلِكَ فَتَنَّا بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لِيَقُولُوا أَهَؤُلَاءِ مَنَّ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنْ بَيْنِنَا أَلَيْسَ اللَّهُ بِأَعْلَمَ بِالشَّاكِرِينَ﴾** (انعام / ۵۳)؛ آنان که اهل کفران نعمت و اهل استکبارند درباره فقرای باایمان می‌گویند: آیا خداوند از میان همه ما مردم بر این تهیدستان بینوا نعمت داد؟ آیا خداوند از این منکران به احوال سپاس‌گزاران داناتر نیست؟

علامه طباطبایی ضمن اشاره به اینکه این سخن، گفتار سرمایه‌داران و زورمندان آن روز بوده که برای فقرا و زیردستان ارزش و قیمتی قائل نبوده‌اند و خدای سبحان پیغمبر خود را چنین خبر می‌دهد که این تفاوت و فاصله‌ای که بین طبقات مردم وجود دارد امتحانی الهی است که اشخاص با آن آزمایش شده‌اند، در ادامه می‌فرماید:

سنن اجتماعی که در بین مردم معمول و اجرا می‌شود ارزشش به قدر ارزش صاحبان آن سنت است و بر حسب اختلافی که صاحبان این سنن از جهت شرافت و پستی با هم دارند، مختلف می‌شود، همچنان که میزان ارزش یک عمل در نظر مردم مادی به مقدار وزن اجتماعی صاحب عمل است. بنابراین طریقه و سنتی که در بین مردم فقیر و ذلیل و بردگان اجرا می‌شود چنین طریقه‌ای به نظر اعیان و اشراف و صاحبان عزت، خوار و بی‌مقدار می‌رسد و همچنین عملی را که یک نفر بیچاره انجام دهد و یا سخنی را که یک برده و خدمتکار و یا اسیر بگوید، هر چه هم صحیح باشد خوار و بی‌ارزش خواهد بود. از همین جهت بود که وقتی اغنیا و گردنکشان دیدند که اطراف رسول الله ﷺ را یک مشت مردم فقیر و کارگر و برده گرفته و به دینش گرویده‌اند و رسول الله ﷺ هم چنین کسانی را مورد عنایات خود قرار داده و به خود نزدیک ساخته است همین معنا را دلیل قطعی بر بی‌مقداری دین وی دانستند و به همین معنا استدلال کردند بر اینکه این دین آن اندازه قابل اعتنا نیست که اشراف و اعیان به آن اعتنا و التفاتی کنند (موسوی همدانی، ۱۳۷۴: ۱۰۳/۷-۱۰۴).

آری از آنجا که اغنیا و ثروتمندان، خود را از دیگران برتر می‌دانستند و ملاک آن‌ها در برتری دادن افراد همان حال ظاهری و مادی بوده، لذا لزوماً ارزش و جایگاه عمل در نظر آن‌ها نیز مترتب بر همان اصل بوده است که طبیعتاً نتیجه آن چیزی جز

جایگزینی ارزش‌های مادی و توخالی به جای ارزش‌های دینی و معنوی نخواهد بود. البته آیه در صدد بیان ارزش و جایگاه عمل در یک جامعه فاسد است اما از آنجا که معمولاً در هر جامعه‌ای طبقه‌ای ثروتمند وجود دارد که راه فساد را در پیش می‌گیرند می‌توان مصداق آیه را تعمیم داد.

شاهد قرآنی دیگری که بر تفاوت ارزش‌گذاری اعمال در میان مردم و نزد خدای سبحان دلالت دارد این آیه است: ﴿أَجْعَلُمْ سَقَايَةَ الْحَاجِّ وَعِمَارَةَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ كَمَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَجَاهَدَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا يَسْتَوُونَ عِنْدَ اللَّهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ (توبه/۱۹)؛ آیا سیراب ساختن حاجیان و آباد کردن مسجدالحرام را همانند [کار] کسی پنداشته‌اید که به خدا و روز بازپسین ایمان آورده و در راه خدا جهاد می‌کند؟ [نه، این دو] نزد خدا یکسان نیستند و خدا بیدادگران را هدایت نخواهد کرد.

این آیه به پندار مردم در ارزش‌گذاری اعمال و نیز ارزش حقیقی عمل نزد خداوند اشاره می‌کند. علامه با بیان اینکه آیه شریفه از یک سو، ﴿سَقَايَةَ الْحَاجِّ﴾ و ﴿عِمَارَةَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾ را بدون هیچ قیدی آورده و از سوی دیگر، جهاد در راه خدا را با قید ایمان ذکر کرده است و با توجه به عبارت ﴿وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ که در ذیل آیه ذکر شده است، به این نتیجه دست یافته است که منظور از سقاییت و عمارت موجود در آیه، سقاییت و عمارت خشک و خالی و بدون ایمان است. ایشان در ادامه، مطالب ارزنده‌ای را از این آیه استنباط کرده است که عصاره آن به این شرح است:

اولاً فرق است بین عمل بی‌جان یعنی عملی که خالی از ایمان به خدا و روز جزا باشد، نظیر سقاییت و عمارت در دوران جاهلیت، با یک عمل جاندار یعنی یک عمل دینی که توأم با ایمان به خدا و روز جزاست، نظیر جهاد در راه خدا.^۱

ثانیاً صاحبان این پندار، خود از مؤمنانی بوده‌اند که خیال می‌کرده‌اند اعمال قبل از ایمانشان و همچنین اعمال مشرکانی که هنوز ایمان نیاورده‌اند با عمل بعد از ایمانشان

۱. در شأن نزول این آیه آمده است که درباره‌ی عباس و شیبیه و علی علیه السلام که با یکدیگر تفاخر می‌کردند نازل شده است. عباس به سقاییت حاج افتخار می‌کرد، شیبیه به تعمیر مسجدالحرام و علی علیه السلام به ایمان و جهاد در راه خدا. پس آیه نازل شد و حق را به علی علیه السلام داد (ر.ک: کلینی، ۱۴۰۱: ۲۰۴/۸؛ کوفی، ۱۴۱۰: ۱۶۵-۱۶۶؛ سیوطی، ۱۴۰۴: ۲۱۸/۳).

که از ایشان و هر مؤمنی از روی ایمان خالص سر می‌زند، برابر است.

حاصل کلام اینکه وزن و ارزش عمل به زنده بودن آن و داشتن روح ایمان است و اما عمل بی‌ایمان که لاشه‌ای بی‌روح است، از نظر دین و در بازار حقیقت هیچ وزن و ارزشی ندارد، پس مؤمنان نباید صرف ظاهر اعمال را معتبر شمرده و آن را ملاک فضیلت و قرب خدای تعالی بدانند، بلکه باید آن را بعد از در نظر داشتن حیات که همان ایمان و خلوص است به حساب بیاورند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۰۳-۲۰۵).

آری، ارزش و جایگاه واقعی عمل را نمی‌توان بر اساس شکل ظاهری آن کشف کرد بلکه قصد و نیت است که جایگاه و ارزش عمل را تعیین می‌کند؛ هر اندازه قصد و نیت فاعل، با ایمان و اعتقاد به خدای یگانه همراه باشد بر ارزش عملش افزوده می‌شود و برعکس هر قدر از این نیت و قصد فاصله بگیرد، ارزش عملش کاهش می‌یابد.

پس ملاکی که ارزش واقعی عمل را مشخص می‌کند ارتباطی به جایگاه افراد در جامعه ندارد. هستند افرادی که در جامعه از احترام قابل توجهی برخوردارند اما اعمال آنها به خاطر نیت پلیدشان، در بطن واقعیت ارج و ارزشی ندارد و برعکس اشخاصی هستند که در نظر افراد جامعه چنان جایگاهی ندارند اما از آنجا که در نیت و ملکات نفسانی‌شان هدفی جز رضای خدا را دنبال نمی‌کنند، اعمالشان در نزد خدای سبحان نهایت ارزش و جایگاه را دارد.

ب) مجازات به سبب احوال و ملکات نفسانی

بر اساس برخی دیگر از آیات قرآن، خداوند انسان‌ها را با احوال و ملکات نفسانی‌شان مورد محاسبه و مؤاخذه قرار می‌دهد؛ به این معنا که این آیات صرف نیت و تصمیم بر انجام عمل را موجب عذاب دانسته‌اند؛ مثلاً آیه **﴿لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَإِنْ تُبَدُّوْا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوْهُ يُحَاسِبِكُمْ بِهِ اللَّهُ فَيَغْفِرْ لِمَنْ يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾**^۱ (بقره/ ۲۸۴) از بازخواست کردن نهان و آشکار ملکات نفسانی انسان خبر می‌دهد.

۱. آنچه که در دل دارید خواه آشکارش سازید یا پوشیده‌اش دارید، خدا شما را بدان بازخواست خواهد کرد. پس هر که را که بخواهد می‌آمرزد و هر که را بخواهد عذاب می‌کند و خدا بر هر کاری تواناست.

طرح یک شبهه و پاسخ آن

از مطالب بالا چنین برداشت می‌شود که خداوند انسان‌ها را در روز قیامت به خاطر آنچه در دل دارند، اعم از خطورات و حدیث نفس و... که بر قلبشان می‌گذرد، بدون آنکه بر زبان بیاورند یا در عمل بروز دهند، مجازات می‌کند، حال آنکه بر اساس برخی از احادیثی که از معصومان علیهم‌السلام به دست ما رسیده است تا زمانی که انسان نیت و تصمیمش بر انجام گناه را عملی نکرده باشد برای او گناهی نوشته نمی‌شود.^۱

از مطالب علامه ذیل آیات فوق به دست می‌آید که ایشان مراد از ملکات درونی را آن دسته از ملکاتی دانسته‌اند که منشأ اعمال آدمی هستند، نه هر گونه خطورات نفسانی زودگذر و اموری از این قبیل که به طور اتفاقی به روح و روان آدمی سرایت می‌کند. چکیده مطالب ایشان به این شرح است:

آنچه در نفس مستقر می‌شود صفاتی مانند ایمان و کفر، حب و بغض، عزم و... است که هم می‌توان اظهار کرد و هم پنهان داشت. اما می‌توان اظهار کرد چون صفات اصولاً در اثر تکرار، افعال مناسب با خود پیدا می‌کنند و وقتی فعلی از کسی صادر شد، عقل هر کس از آن فعل کشف می‌کند که فلان صفتی که مناسب با این فعل است در نفس فاعل وجود دارد؛ چون اگر این صفات و ملکات در نفس مستقر نبود، افعال مناسب با آن از جوارح صادر نمی‌شد. پس با صدور این افعال برای عقل روشن می‌شود که منشأی برای این افعال در نفس فاعل هست، و اما می‌توان اخفا کرد؛ زیرا ممکن است انسان آن کاری که دلالت بر وجود منشأش در نفس دارد انجام ندهد. اما خاطراتی که گاهی بی‌اختیار در نفس خطور می‌کند و همچنین تصورات ساده‌ای که دنبالش تصدیق نیست، از قبیل صورت و قیافه گناهی که در نفس تصور می‌شود، بی‌آنکه تصمیم بر آن گناه گرفته شود، لفظ این آیات (و روایات) به هیچ وجه شامل آنها نیست؛ چون این گونه تصورات، استقراری در نفس ندارند و منشأ صدور هیچ فعلی نمی‌شوند. پس آنچه مورد حساب و بازخواست قرار می‌گیرد، خطورات نفس که گذرا و غیر ثابت هستند نمی‌باشد، بلکه مقصود حالات و اثراتی است که در اثر اعمال

۱. برای نمونه از پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم نقل شده است که فرمود: «کسی که تصمیم به ارتکاب گناهی بگیرد ولی آن را انجام ندهد، گناهی بر او نوشته نمی‌شود» (حرّ عاملی، ۱۳۷۴: ۱۶/۶۴).

بر نفس انسانی نقش بسته و موجب رشد نفس گردیده‌اند و آن‌ها ثابت هستند و همان‌ها مورد حساب و مؤاخذه قرار می‌گیرند؛ چه برای انسان ظاهر باشند یا پنهان و چه انسان از حال خویشتن با خبر باشد یا نباشد. پس این آیات تنها بر احوال و ملکات نفسانی‌های دلالت دارد که منشأ صدور افعال هستند؛ چه فعل اطاعت و چه معصیت، و خدای سبحان انسان‌ها را با آن احوال و ملکات محاسبه می‌کند (همان: ۴۳۶/۲؛ رخشاد، ۱۳۸۹: ۱۶۷-۱۶۸).

ایشان همچنین ذیل حدیث اخیر می‌نویسد:

این روایت اشاره به رسوخ ملکات در نفس است؛ رسوخی که باعث می‌شود نفس استعداد مقابل را از دست بدهد. توضیح اینکه نفس در بدو خلقتش استعداد نیک و بد هر دو را داشت، ولی وقتی ملکه یکی از آن دو در نفس رسوخ نمود، استعداد آن یکی به کلی باطل می‌شود (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۹۳/۱۳).

قول، نوعی عمل

علامه ذیل آیه ﴿وَاخْتَارَ مُوسَىٰ قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلًا لِّيُقَاتِلَآ فَلَمَّا أَخَذَتْهُمُ الرَّجْفَةُ قَالَ رَبِّ لَوْ شِئْتَ أَهْلَكْتَهُم مِّن قَبْلِ وَإِنِّي لَأَتْلُكُنَّآ أَنهْلِكُنَّآ بِمَا فَعَلَ السُّفَهَاءُ مِنِّي إِن هِيَ إِلَّا فِتْنَتُكَ تُضِلُّ بِهَآ مَن تَشَاءُ وَتَهْدِي مَن تَشَاءُ أَنْتَ وَآبِنَا فَآغْفِرْ لَنَا وَآزِحْنَا وَآنتَ خَيْرُ الْعَآفِرِينَ﴾^۱ (اعراف/ ۱۵۵) که داستان میقات موسی عَلَيْهِ السَّلَام و هفتاد نفر از بنی اسرائیل را بیان می‌کند، ضمن اشاره به دیدگاه مفسران درباره این آیه و اینکه آیا مراد از داستان میقات همان داستان هفتاد نفر است یا اینکه داستانی جداست، می‌نویسد:

صاحب المنار معتقد است که داستان هفتاد نفر غیر از داستان میقات موسی است و برای اثبات دیدگاه خود دلایلی مطرح کرده است. ما از ذکر همه دلایل خودداری می‌کنیم و فقط دلیلی را که با مبحث ما در ارتباط است، در اینجا ذکر می‌کنیم و آن اینکه اگر رجفه در آیه مورد بحث، کیفر درخواست رؤیت بود، جا داشت بفرماید: «آیا ما را به جرم سخنی که سفهای ما گفته‌اند هلاک می‌سازی»، نه اینکه بفرماید: «آیا ما

۱. و موسی از میان قوم خود هفتاد مرد برای میعاد ما برگزید و چون زلزله، آنان را فرو گرفت، گفت: پروردگارا، اگر می‌خواستی آنان را و مرا پیش از این هلاک می‌ساختی. آیا ما را به [سزای] آنچه کم‌خردان ما کرده‌اند هلاک می‌کنی؟ این جز آزمایش تو نیست. هر که را بخواهی به وسیله آن گمراه و هر که را بخواهی هدایت می‌کنی. تو سرور مایی پس ما را بیامرز و به ما رحم کن و تو بهترین آمرزندگان.

را به جرم عملی که سفهای ما کرده‌اند» (رشید رضا، ۱۳۴۲: ۹/۲۱۵-۲۱۷).

همان گونه که ملاحظه می‌شود، رشید رضا بین قول و عمل (در نافرمانی خدا) تفاوت گذاشته و قول را غیر از عمل دانسته است که علامه ضمن رد دیدگاه وی، با استناد به آیات قرآن در پاسخ به شبهه مطرح شده چنین می‌نویسد:

جوابش این است که مؤاخذه‌ای که خداوند از ایشان کرده و ایشان را به رجفه مبتلا ساخته به خاطر نافرمانی ایشان بوده و نافرمانی خود عملی است، هرچند از قبیل گفتار باشد، لذا می‌گوییم که آیه «أَلَمْ نُجْزِئَنَّ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ» (تحریم / ۷) بدون تردید شامل گناهان زبانی از قبیل کلمات کفرآمیز و دروغ و افترا نیز می‌شود و علی‌الظاهر جهتش همین است که عذاب و کیفر در مقابل خود عمل نیست تا گناهان زبانی را شامل نشود بلکه در مقابل چیزی است که لازمه عمل و قول است، از قبیل اسائه ادب یا عناد یا بی‌اعتنایی به مقام پروردگار که این‌ها جداگانه عمل شمرده می‌شوند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۸/۲۷۱).

به عبارت بهتر، پاداش یا کیفر در برابر اعمال بیرونی و افعال ظاهری نیست بلکه در برابر چیزی است که اعمال ظاهری از آن نشئت گرفته‌اند؛ یعنی همان نیت و ملکات نفسانی منشأ اعمال.

با دقت در این مطلب، به این حقیقت دست می‌یابیم که علامه طباطبایی به نوعی، افزون بر معنای لغوی عمل، قائل به توسعه معنا و مفهوم آن در موارد دیگر هستند و قول و گفتار آدمی را در صورتی که با قصد و نیت همراه باشد زیرمجموعه و جزء جدانشدنی از عمل او دانسته‌اند.

۳. دلالت آیات ناظر بر شهادت دادن گواهان در روز قیامت

در آیات متعدد قرآن، بر شهادت دادن اعضا و جوارح و نیز گواهی دادن سایر گواهان از جمله پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تصریح شده است. این آیات با توضیحاتی که در ادامه می‌آید به نوعی بر گستره معنایی عمل دلالت دارند و می‌توان حقیقت عمل را از آن‌ها استنباط کرد.

علامه ذیل آیه ۲۶ سوره یوسف ضمن تعریف شهادت از دیدگاه فقیهان که باید

مستند به حس یا قریب به حس باشد، در ادامه، آیات مربوط به شهادت بر اعمال را به چند دسته تقسیم کرده است: ۱. دسته‌ای بر شهادت دادن خداوند و پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و نیز برخی از مؤمنان دلالت دارند (ر.ک: توبه/ ۹۴ و ۱۰۵)؛ ۲. برخی دیگر از آیات بر شهادت دادن گروهی از فرشتگان دلالت دارند (ر.ک: نساء/ ۱۶۶؛ ق/ ۲۱)؛ ۳. گروهی دیگر از شهادت دادن اعضای انسان علیه خود او خبر می‌دهند (ر.ک: یس/ ۶۵؛ اسراء/ ۳۶؛ همان: ۱۴۲/۱).

از مجموع مطالب علامه ذیل این آیات، حقایق زیر استنباط می‌شود:

۱. شهادت بر اعمال یکی از حقایق مسلم قرآنی است که مکرراً در کلام خدای سبحان ذکر شده است که آن همانا گواهی دادن بر اعمال انسان‌ها در روز قیامت است (همان: ۳۲۰/۱).

۲. اعمال هر انسانی متشکل از دو جنبه ظاهری و باطنی است و با توجه به اینکه حواس عادی و معمول آدمی و نیز قوای متعلق به آن حواس صرفاً می‌توانند جنبه ظاهری اعمال را مشاهده کنند لذا مراد از شهادت در آیات مربوطه، تحمل دیدن حقایق اعمال است؛ چرا که ملاک در تشخیص حسنه یا سیئه بودن اعمال، نیت و قصدی است که در ذهن فاعل تداعی می‌شود و امری پوشیده از حواس خارجی است نه شکل ظاهری اعمال. پس آنچه که برای پاداش یا کیفر در روز قیامت اهمیت دارد همان ماهیت باطنی اعمال یا احوال درونی انسان است، همچنان که خداوند در قرآن می‌فرماید: **﴿وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ﴾** (بقره/ ۲۲۵)؛ خدا شما را به آنچه در دل‌هایتان کسب شده است مؤاخذه می‌کند. لازمه این امر آن است که شهادت بر اعمال که موجب برملا شدن ماهیت و حقیقت باطنی اعمال انسان است، به معنای تحمل دیدن حقایق اعمال باشد و شاهد و گواه در روز قیامت باید کسی باشد که بر حقایق اعمال انسان آگاهی داشته باشد (همان: ۳۲۰/۱، ۳۷۹/۹ و ۳۱۷/۱۲). آیه **﴿وَقُلِ اعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ وَسَيُرَدُّونَ إِلَىٰ عَالِمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ فَيُنبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾** (توبه/ ۱۰۵) نیز مؤید همین گفته علامه است؛ چرا که طبق این آیه، فقط خدا و پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و برخی از مؤمنان در این دنیا می‌توانند اعمال منافقان (و به تبع آن اعمال سایر مردم) را مشاهده کنند و دنباله آیه که می‌فرماید: «منافقان در روز قیامت از اعمال خود آگاهی می‌یابند»، همین

مطلب را تقویت می‌کند؛ یعنی منافقان در دنیا نمی‌توانند اعمال خود را مشاهده کنند که طبیعتاً مراد از مشاهده اعمال در این آیه، مشاهده ماهیت و حقیقت باطنی اعمال است نه شکل ظاهری اعمال که برای هر صاحب دیده‌ای قابل رؤیت است (همان: ۳۷۸/۱۷-۳۷۹).

۳. علامه با در نظر گرفتن نوعی شعور و آگاهی برای اعضای انسان در همین دنیا، شهادت دادن اعضا را نیز به همان معنای تحمل دیدن حقایق اعمال دانسته است: شهادت دادن اعضای بدن یا قوای بدن آدمی در روز قیامت به این است که آنچه از اعمال زشت که از صاحبش دیده، بشمارد و از آن خبر دهد؛ چون اگر تحمل شهادت، یعنی دیدن اعمال صاحبش در حین عمل و تشخیص اینکه این عمل گناه است، نباشد، شهادت در قیامت معنا ندارد. پس معلوم می‌شود که در دنیا اعضای بدن آدمی، نوعی درک و علم و بینایی دارند و اگر تحمل شهادت در هنگام عمل نداشته باشند و تنها خدا در روز قیامت چنین شعور و نطقی به اعضا بدهد و در آن روز عالم شود به اینکه صاحبش چه کارهای زشتی کرده و یا در آن روز خدای تعالی زبانی و صوتی برای اعضا قرار دهد تا بتوانند شهادت دهند، هرچند شعور نداشته باشند، چنین چیزی هرچند در جای خود ممکن است، اطلاق شهادت بر آن صحیح نیست و در قیامت با چنین شهادتی حجت بر بنده خدا تمام نمی‌شود (همان: ۳۲۲/۱۲).

آری، هرچند اگر خدا بخواهد می‌تواند شقی‌ترین مردم را شاهد برای اولین و آخرین کند و او به اختیار خودش به آنچه کرده‌اند شهادت دهد یا خداوند شهادت به کرده‌های انسان‌ها را در زبان او خلق کند بی‌آنکه خود او اراده‌ای داشته باشد یا شهادتی دهد که در دنیا خودش حاضر نبوده و از فرد بشر آنچه شهادت می‌دهد ندیده باشد، بلکه خدا یا ملائکه‌اش یا حجتی به او اعلام کند که فلان شخص چنین و چنان کرده، تو شهادت بده، آنگاه شهادت این شقی‌ترین فرد بشر را در حق فرد بشر نافذ نموده و بر طبیعتش مجازات دهد و به شهادت او احتجاج نماید؛ چون این‌ها چیزی نیست که در قدرت خدای تعالی ننگنجد و نفوذ اراده‌اش در برابر آن کند شود، کسی هم نیست که با خدا در ملکش منازعه نماید. اما چنین شهادتی، حجتی است زوری و ناتمام و غیر قاطع که شک و ریب را دفع نمی‌کند، نظیر تحکیم‌ها و زورگویی‌هایی که در دنیا از انسان‌های جبار و طاغوت‌های بشری مشاهده می‌کنیم که

با حق و حقیقت بازی می‌کنند، آن وقت چطور ممکن است چنین چیزی را در حق خدای تعالی تصور کنیم؟ آن هم در روزی که عین و اثری از غیر حق و حقیقت نیست و بنابراین باید این شاهد، معصوم به عصمت الهی باشد، دروغ و گزاف از او سر نزنند، به حقایق آن اعمالی که بر طبق آن شهادت می‌دهد عالم باشد، نه اینکه صورت ظاهری عمل را ببیند و شهادت دهد بلکه باید نیت درونی عامل هر عملی را بداند و نباید حاضر و غایب برایش فرق کند، بلکه باید دانای به عمل حاضر و غایب هر دو باشد و نیز واجب است که شهادت مستند به حجتی عقلی و یا دلیلی نقلی نباشد، بلکه مستند به رؤیت و حس باشد (همان: ۳۲۳/۱۲).

اما ارتباطی که این آیات با بحث مورد نظر (حقیقت عمل) دارند این است که از مطالب گفته شده در مورد عمل نتیجه گرفتیم که هر حرکت یا فعلی که از انسان سر بزنند چنانچه توأم با یک بینشی باشد یا هدف و نیتی از انجام آن در ذهن فاعلش تداعی شود به نحوی که در سعادت و یا شقاوت او تأثیرگذار باشد، عمل او محسوب می‌شود و این خود بیانگر آن است که چنین اعمالی علاوه بر شکل مادی دارای هیئتی ملکوتی هستند که بر روی نفس انسان نقش می‌بندد لذا این گونه اعمال دارای حقیقتی غیر از صورت مادی‌شان هستند؛ زیرا ظاهر بسیاری از کارها مثل هم هستند و تشخیص عمل یا فعل بودن آن‌ها منوط به فاعل آن است که آیا در انجام این کار نیتی داشته یا نه؟ و آیات شهادت به نوعی بر این حقیقت تأکید می‌کنند؛ زیرا از مجموع این آیات این نتیجه به دست آمد که مفهوم شهادت دادن بر اعمال انسان افزون بر دیدن شکل ظاهری اعمال به معنای تحمل دیدن حقیقت اعمال است.

نتیجه‌گیری

از نظر علامه طباطبایی، عمل معنای گسترده‌ای دارد که صرفاً بر کارهای فیزیکی اطلاق نمی‌شود. هر آنچه بتوان لفظ حسنه یا سیئه بر آن اطلاق کرد، در حیطه عمل قرار می‌گیرد. ملاک در حسنه و سیئه به خاطر اثری است که از آن‌ها برای انسان حاصل می‌شود و به خاطر آن آثار، اعمالی را حسنه و اعمالی دیگر را سیئه می‌نامیم، نه به دلیل صورت و ساختار ظاهری عمل که یک نوع حرکت است. ثواب و عقابی هم

که بر اعمال مترتب می‌شود، باز به لحاظ آن آثار است، نه به دلیل ظاهر عمل. پس حقیقت عمل همان هیئت حسنه یا سیئه‌ای است که همزمان با انجام عمل بر روی نفس مجرد نقش می‌بندد.

بین عمل و فعل تفاوت‌های زیادی وجود دارد؛ عمل فقط شامل کارهایی است که با آگاهی و با قصد و نیت انجام می‌گیرد و بر حیات اخروی انسان تأثیر می‌گذارد؛ در حالی که فعل این گونه نیست و کارها و حرکاتی را شامل می‌شود که بدون قصد و هدف و ناخودآگاه و یا با جبر و زور از انسان سر می‌زند و تأثیری بر حیات اخروی انسان ندارد. کاربرد عمل اغلب در اموری است که با تدریج و گذشت زمان همراه است ولی کاربرد فعل در امور دفعی و بدون گذشت زمان است. مشخصه اصلی عمل، تأثیر گذاشتن بر حیات اخروی انسان است حالی آنکه این ویژگی در فعل کلیت ندارد. فعل اقسامی دارد که عبارت‌اند از: اضطراری، ارادی، اجباری و ارادی اختیاری. از این میان فقط مورد آخر یعنی افعال ارادی اختیاری در حیطه عمل قرار می‌گیرد.

بین عمل و کسب نیز تفاوت وجود دارد. کسب و اکتساب صرفاً برای جلب منفعت به کار می‌روند ولی عمل می‌تواند هم به ضرر انسان باشد و هم به سود او. اصل معنای کسب و اکتساب برای به دست آوردن نیازهای مادی است و استعمال آن‌ها در امور غیر مادی از باب مجاز است، در صورتی که عمل در معنای اصلی خود نیازهای مادی و معنوی را در بر می‌گیرد. عمل صرفاً بر فعل یا کاری اطلاق می‌شود که اراده انسان بر انجام آن حکم کند که متعاقباً با پاداش یا کیفر او توأم است در صورتی که دو لفظ کسب و اکتساب می‌توانند بر اموری اطلاق شوند که با هیچ گونه پاداش یا کیفری همراه نیستند. عمل معنای گسترده‌ای دارد و اموری مانند نیت، قول و ملکات نفسانی از مصادیق آن به شمار می‌آیند.

نکته مهمی که از مجموع مطالب درباره تبیین حقیقت یا ماهیت عمل به دست می‌آید اینکه انسان با شناخت حقیقت عمل به وضوح عدالت خداوند را در جزای اعمال مشاهده می‌کند؛ زیرا وقتی که حقیقت عمل همان هیئت حسنه یا سیئه‌ای باشد که در نفس مجرد نقش بسته است، طبیعتاً هیچ گونه ظلمی تصور نمی‌شود.

کتاب‌شناسی

۱. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، چاپ سوم، بیروت، دار صادر، ۱۴۱۴ ق.
۲. جوهری، اسماعیل بن حماد، الصحاح تاج اللغة و صحاح العربیه، بی‌جا، دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۲۰ ق.
۳. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، المفردات فی غریب القرآن، دمشق - بیروت، دار العلم - الدار الشامیه، ۱۴۱۲ ق.
۴. رخشاد، محمدحسین، در محضر علامه طباطبایی: پرسش‌ها و پاسخ‌های اعتقادی، اخلاقی، تفسیری، حدیثی و عرفانی، چاپ پنجم، قم، نهاوندی، ۱۳۸۹ ش.
۵. رشید رضا، محمد، تفسیر القرآن الحکیم الشهیر بتفسیر المنار، بیروت، دار المعرفه، ۱۳۴۲ ق.
۶. زمخشری، جارالله محمود بن عمر، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الاقاول فی وجوه التأویل، چاپ سوم، بیروت، دار الکتب العربی، ۱۴۰۷ ق.
۷. سیوطی، جلال‌الدین عبدالرحمن بن ابی‌بکر، الدر المشور فی تفسیر المأثور، قم، کتابخانه آیه‌الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ ق.
۸. طالقانی، سید محمود، پرتوی از قرآن، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۶۲ ش.
۹. طباطبایی، سید محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، چاپ پنجم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ ق.
۱۰. طبرسی، فضل بن حسن، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۷۲ ش.
۱۱. حرّ عاملی، محمد بن حسن، تفصیل وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه، قم، الهادی، ۱۳۷۴ ش.
۱۲. کوفی، ابوالقاسم فرات بن ابراهیم، تفسیر فرات الکوفی، تهران، وزارت ارشاد اسلامی، ۱۴۱۰ ق.
۱۳. فراهیدی، خلیل بن احمد، کتاب العین، بیروت، مؤسسة الاعلمی، ۱۹۸۸ م.
۱۴. قرشی، سیدعلی‌اکبر، قاموس قرآن، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۶۰ ش.
۱۵. همو، تفسیر احسن الحدیث، تهران، بنیاد بعثت، ۱۳۷۷ ش.
۱۶. کلینی، محمد بن یعقوب، اصول الکافی، چاپ سوم، بیروت، دار صعب - دار التعارف للمطبوعات، ۱۴۰۱ ق.
۱۷. مصطفوی، حسن، التحقیق فی کلمات القرآن، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۶۰ ش.
۱۸. موسوی همدانی، سید محمدباقر، ترجمه تفسیر المیزان، چاپ پنجم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۷۴ ش.
۱۹. وطن‌دوست، رضا، عمل در قرآن (نگاهی به عمل و گستره آن در آموزه‌های قرآنی)، مشهد، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، ۱۳۸۲ ش.

الگوی قرآنی برای سنجش دینداری در ایران*

- غلامرضا جمشیدیها^۱
- محمداقبر آخوندی^۲

چکیده

در اکثر پژوهش‌هایی که به سنجش و ارزیابی دینداری در ایران پرداخته‌اند، از الگوهای استفاده شده که در بستری غیر از فرهنگ آرمانی اسلام تهیه شده‌اند و مناسبت کمتری با معیارهای دینداری فرد مسلمان دارند. بر این مبنای پرسش این است که آیا مبتنی بر منابع دین، می‌توان الگوی قرآنی برای سنجش و ارزیابی دینداری فرد مسلمان ارائه کرد؟ با فرض وجود چنین امکانی، هدف این تحقیق استخراج الگوی سنجش دینداری از قرآن مجید با استفاده از روش تحلیل محتوای کیفی و طبقه‌بندی نظری مفاهیم و مقولات است. نتایج نشان می‌دهد الگویی که با این روش به دست می‌آید، بر خلاف الگوهای قبل از خود، دارای هفت مرتبه قابل سنجش است که از ضعیف‌ترین تا قوی‌ترین مرتبه در پی هم قرار می‌گیرند. لذا ارتقا از مراتب پایین‌تر به بالاتر، با احراز شاخص‌های مرتبه بالا امکان‌پذیر است.

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۱۰/۱ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۱۰/۱۰.

۱. دانشیار دانشگاه تهران (gjamshidi@ut.ac.ir).

۲. استادیار دانشگاه بیرجند (نویسنده مسئول) (akhondi@birjand.ac.ir).

اجرای پرسش‌نامهٔ مربوط به سنجهٔ مراتب دینداری نشان داد که این الگو و سنجهٔ مربوط به آن، از روایی و اعتبار بالایی در جامعهٔ نمونه برخوردار است.

واژگان کلیدی: قرآن، دینداری، مراتب دینداری، الگوی دینداری.

مقدمه و طرح مسئله

اهمیت دین در جامعه باعث شده طی سالیان گذشته، تحقیقات گوناگونی در سطوح ملی و منطقه‌ای برای ارزیابی دینداری شکل گیرد. نتایج بخشی از پژوهش‌های صورت گرفته، دینداری را رو به ضعف (ربانی خوراسگانی و قاسمی، ۱۳۸۱: ش ۳؛ شکیبا، ۱۳۷۹؛ سراج‌زاده، ۱۳۸۳) و بخشی آن را رو به قوت می‌دانند (خدایاری‌فرد و همکاران، ۱۳۸۸: احمدی، ۱۳۸۸: ش ۱). الگوی ارزیابی اکثر پژوهش‌های صورت گرفته در این حوزه، غیر بومی و عمدتاً پرورش یافته در بستر مسیحی و یهودی‌اند (شجاعی‌زند، ۱۳۸۶: ش ۴۷/۳۰). نگاه به این الگوها تا کنون، نگاهی عمومیت‌بخش بوده و با شرایط جامعهٔ دینی و مبانی اسلام سازگار نشان داده شده‌اند (خدایاری‌فرد و همکاران، ۱۳۸۸: ۵). پرسش این مقاله این است که آیا می‌توان دینداری مؤمن به دین اسلام را مبتنی بر معیارهایی غیر از فرهنگ آرامانی اسلام ارزیابی کرد و نتیجه‌ای درست و قابل اتکا به دست آورد؟ ادعای حداقلی این مقاله این است که ارزیابی دینداری مؤمنان به هر دین باید مبتنی بر معیارهایی صورت پذیرد که در چارچوب آن‌ها دیندار به شمار می‌آیند. به استناد همهٔ شواهد تاریخی، دینی و فلسفی، ادعای حداکثری این مقاله این است که قرآن مجید آخرین و کامل‌ترین کتاب الهی است و همهٔ آنچه را که پیامبران سلف برای بشر آورده بودند، یک‌جا در خود دارد. بر این اساس، معیاری که قرآن برای ارزیابی دینداری ارائه می‌کند، معیار ارزیابی همهٔ دینداران، اعم از مسلمان، مسیحی، یهودی و... است. بر اساس آیهٔ شریفهٔ «إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمٌ...» (اسراء/۹)، قرآن مجید، مستقیم‌ترین، پایرجاترین و صاف‌ترین راه را در همهٔ حوزه‌های اجتماعی، فرهنگی، اقتصادی، سیاسی، حاکمیتی و... برای انسان فراهم می‌کند (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۶۳/۱۳؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۳۷/۱۲). لذا هدف هدایت انسان در جامعه است که طبق این آیهٔ شریفه، هدایت اقوم و نتیجهٔ آن رشد و تعالی جامعهٔ انسانی است. به همین دلیل، انسان بدون قید (زمان، مکان، زبان، قوم، نژاد و...)، مخاطب قرآن است و هر آنچه در زندگی

اجتماعی برای رشد و تعالی، بدان نیازمند است در آن گنجانده شده است (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۶۳/۱۳؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۳۷/۱۲). بر این اساس و نیز روایتی که از پیامبر اسلام ﷺ نقل شده،^۱ قرآن دستورالعمل انسان‌سازی است و برای ارزیابی آنچه بر اساس این دستورالعمل شکل می‌گیرد، معیاری مشخص ارائه می‌کند. مبتنی بر چنین معیاری می‌توان (بر حسب زمان و جوامع مختلف)، میزان تحقق آن یا نوع و میزان انحرافات از آن را تشخیص داد. نکته مهم دیگر در لزوم ارائه الگویی قرآنی برای ارزیابی دینداری آن است که الگوهای به کار گرفته شده در تحقیقات تجربی در حوزه دین، عمدتاً دینداری و نه مراتب آن را ارزیابی می‌کنند. به همین جهت، از تفسیر ناخالصی‌های دینداری عاجزند. به عبارت دیگر، آن‌ها در عین اعتقاد به کارکرد مصونیت‌بخشی دینداری، توانسته‌اند به این سؤال پاسخ گویند که چرا دین بخشی از مؤمنان را از انحرافات و کج‌رفتاری باز نمی‌دارد؟ با مراجعه مستقیم به منابع اسلامی ملاحظه می‌شود که بر خلاف همه الگوهایی که تا کنون ارائه و به کار گرفته شده‌اند، دینداری مراتبی دارد و راز وجود ناخالصی‌ها نیز در همین مسئله نهفته است. بنابراین هدف این پژوهش به طور مشخص عبارت از «کشف مراتب سنجش دینداری در قرآن» است. مبتنی بر این هدف پرسش‌های زیر پی‌گیری خواهند شد:

۱. آیا دینداری در قرآن مدرج و دارای مراتب است؟
۲. در صورت مثبت بودن پاسخ؛ دینداری دارای چند مرتبه قابل سنجش است؟
۳. مراتب دینداری چگونه الگوی دینداری را شکل می‌دهند؟
۴. اعتبار و روایی سنجه مراتب دینداری در نمونه‌ای معرف چگونه است؟

چارچوب مفهومی

دین در دیدگاه جامعه‌شناسانی مانند آگوست کنت، امیل دورکیم، وبر، برگر، لوکمان، گیدنز، یینگر، نیکلاس لومان، کلیفورد گیرتز، رابرتسون، کارل دوبلر و... عمدتاً عامل انسجام، همبستگی، رشددهنده شخصیت و جامعه، و عاملی برای سلامت و سعادت

۱. رسول اکرم ﷺ فرمود: «القرآن مأذبة الله فتعلموا مأذبة القرآن». سید رضی در معنای «القرآن مأذبة الله» می‌گوید: قرآن «ادبستان» است و برای ادب و تقویم خلق آمده است (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۱: ۸۵).

انسان تلقی شده است. از نظر آن‌ها دین ابعادی دارد که مبتنی بر آن، الگوهای مختلفی ارائه شده است. الگوی سنجش دینداری که آگوست کنت مطرح نمود دارای ابعاد عقاید، عواطف و عمل است (آرون، ۱۳۷۰: ۱۱۶). الگوی مورد نظر دورکیم دارای ابعاد عقیدتی، مناسکی و معاشرتی است (دورکیم، ۱۳۸۳: ۴۷-۴۸) که در بعد عقیدتی و عمل، با الگوی کنت اشتراک دارد، ولی عواطف حذف و بُعد معاشرتی به آن اضافه شده است. الگوی لئوبا دارای چهار بعد عقاید، عواطف، عمل و بعد اجتماعی است که در آن، همه ابعاد الگوی کنت وجود دارد ولی بعد معاشرتی الگوی دورکیم، به بعد اجتماعی تبدیل، و بُعد عواطف حذف شده است. الگوی لسنکی مبتنی بر جهت‌گیری دینی (شامل راست‌کیشی و عبودیتی) و اهتمام گروهی (شامل معاشرتی و مشارکتی) است (شجاعی‌زند، ۱۳۸۶: ش ۳۰/۴۰-۴۲) که تفاوت ماهوی با الگوهای پیش گفته ندارد. فوکویاما در الگوی خویش به ابعاد چهارگانه شناختی، آیینی، عقیدتی و عبادی دین تأکید می‌کند (فوکویاما، ۱۳۷۹: ۱۵۴-۱۶۱) که نسبت به الگوهای سابق از خود، بعد شناختی را اضافه دارد. گلاک و استارک الگویی ارائه می‌کنند که دارای پنج بعد است:

۱. تجربی (عواطف دینی، تصورات و احساسات مربوط به برقراری رابطه با وجود مقدس)،
۲. اعتقادی (باورها)،
۳. مناسکی (نوعی از رفتارها، آداب، اعمال که پیروان موظف به اجرای آن هستند)،
۴. شناختی (ادراکات و برداشت‌های فرد از جهان به عنوان مبنایی برای عمل)،
۵. پیامدی (شجاعی‌زند، ۱۳۸۴: ش ۱/۳۹؛ خدایاری‌فرد و همکاران، ۱۳۸۸: ۳۳). آن‌ها معتقدند که الگویشان توان جهانی شدن را دارد. الگوی گلاک و استارک تقریباً جامع خیلی از الگوهای قبل و بعد خویش است و به دلیل نگاه برون‌دینی در ارائه آن، به اعتقاد خیلی از محققان به دین اسلام نیز قابل تسری است (سراج‌زاده، ۱۳۸۷: ش ۴/۳۷-۷۰). مبتنی بر چنین دیدگاهی است که در ایران مورد توجه بوده و تحقیقات فراوانی مبتنی بر آن شکل گرفته است. شجاعی‌زند با نقد الگوهای مزبور از جمله الگوی گلاک و استارک مبتنی بر منابع دین اسلام، الگویی بومی و پنج بعدی (معتقد بودن، اخلاقی عمل کردن، مؤمن بودن، اهل عبادت بودن و متشرع بودن) ارائه می‌کند که بر ابعاد وجودی انسان استوار گردیده است (شجاعی‌زند، ۱۳۸۴: ش ۱/۵۳). این الگو حداقل در بعد باورها، با الگوهای دیگر به ویژه الگوی گلاک و استارک مشترک

است. بالاخره خدایاری فرد نیز مبتنی بر منابع دین اسلام، الگویی بومی و سه بعدی (باورها، عواطف و التزام عملی به دین) برای سنجش دینداری مسلمانان ارائه کرده است (خدایاری فرد و همکاران، ۱۳۸۸: ۴۲). همان گونه که ملاحظه می شود، این الگو با الگوهای سابق به ویژه الگوی کنت مشابهت دارد. با اغماض از نقاط افتراق الگوهای پیش گفته، بررسی های دقیق تر نشان می دهد که همه آنها در ویژگی های زیر مشترک اند: در همه آنها، باور بعد اصلی دینداری به شمار می آید و به تنهایی بخشی از دینداری را می سنجد؛ علم دینی (شناخت) همانند باور، یکی از ابعاد دینداری به شمار می آید و به تنهایی بخشی از دینداری را می سنجد؛ ایمان جایگاه و تعریف مشخصی ندارد و بعد دینداری به شمار نمی رود؛ در همه الگوهای ارائه شده ملازمه ای بین ابعاد درونی و بیرونی دینداری (مثلاً بین ایمان و عمل) وجود ندارد، بلکه هر کدام مستقل و بخشی از دینداری را نشان می دهند؛ در همه این الگوها، دینداری دارای مراتب نیست؛ رشد و تقویت دینداری در همه این الگوها، زمینه درونی شدن تمام در افراد و انطباق آن با دیندار را فراهم نمی کند و آن دو همواره دو پدیده جدای از هم به شمار می روند؛ در نتیجه هیچ گاه الگوی عینی و تجربی دین در عالم خارج تحقق نمی یابد و همواره در ذهن باقی می ماند.

بنابراین مهم ترین ابعاد دین که حداقل توسط یک صاحب نظر مطرح و در شرایط و نمونه های گوناگون، مورد سنجش قرار گرفته اند، عبارت اند از: عقاید یا باورها، عمل یا مناسک، بعد اجتماعی، عواطف، علم یا شناخت، آیینی، تجربی، پیامدی، اخلاقی عمل کردن، مؤمن بودن، اهل عبادت بودن، متشرع بودن و التزام عملی به دین.

بر اساس دیدگاه مفسران قرآن، دین دستورالعملی واقعی، حقیقی و منطبق با ابعاد وجودی انسان است که به منظور تعالی انسان وحی شده، و پس از تحقق در جامعه، به الگوهای اجتماعی، عینی، پایدار و منطبق با وحی تبدیل گردیده است و همه جوانب زندگی انسان را کنترل و او را از انحراف و کجی مصون می دارد (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۹۵/۲ و ۱۹۷/۳؛ حسن زاده آملی، ۱۳۸۶: ۲۷۷). از این رو، دین به طور کامل و تمام در جامعه تحقق یافته، نمونه ای عینی و تجربی پیدا می کند که متن و عین دین است. در این دیدگاه، دین نیاز بنیادی و اولیه انسان است و همانند خداخواهی و خداجویی فطری و

در اعماق جان انسان ریشه دارد. به همین دلیل، انسان فقط با دین، به رشد، تعالی و سعادت نایل می‌گردد. مبتنی بر این نظر، دین نیز دارای ابعادی قابل سنجش است که با ابعاد وجودی انسان مطابقت دارد؛ «ایمان» و «عمل صالح» دو بعد اساسی و اصلی دینداری محسوب می‌شوند که با همدیگر رابطه‌ای دوسویه دارند.

بر مبنای تفسیری که اکثر مفسران قرآن به ویژه خواجه طوسی از آیه **﴿إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَّاصُوا بِالْحَقِّ وَتَوَّاصُوا بِالصَّبْرِ﴾** (عصر/۳) ارائه کرده‌اند (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۰: ۳۰۸/۲)، همه ابعاد مطرح‌شده فوق‌الذکر و مفروض دین، ذیل دو بعد اخلاق نظری (ایمان) و اخلاق عملی (عمل صالح) طبقه‌بندی می‌شوند. ایمان عبارت است از «تصدیق شیء آن‌چنان که هست» (همو، ۱۴۰۴: ۳۷۹). به عبارت روشن‌تر، پس از حصول علم و باور، ایمان تصدیق آن دو است، لذا دارای رتبه‌ای بالاتر از علم و باور است. از این رو، ایمان مرحله‌ای است که علم و باور را همزمان در خود مستتر دارد؛ انسان با ایمان، انسان باورمند و دارای شناخت دینی نیز به حساب می‌آید. از این جهت همه ابعاد نظری دینداری (عقاید یا باورها، علم یا شناخت، مؤمن بودن)، ذیل «ایمان» جای گرفته، قابل سنجش‌اند. دومین بعد دین با استفاده از تفسیر سوره مزبور، «عمل صالح» است که عبارت است از «رفتار بر مبنای ایمان». از این جهت، ایمان مقدم بر عمل صالح می‌باشد. ایمان با هر نوع و شدتی، لزوماً در عمل ظاهر می‌گردد. پس ایمان، عمل صالح را به وجود می‌آورد. از سویی دیگر، عمل صالح نیز ایمان را تقویت کرده، توسعه می‌دهد؛ لذا رابطه آن دو با هم رابطه‌ای دوسویه و لازم و ملزومی است. از دیگرسو، عمل صالح دایره وسیعی را شامل می‌شود و همه اعمال، عواطف، احساسات، مناسک و هر چیزی را که در واقعیت خارجی ظاهر می‌گردد، شامل می‌شود. به عبارت دیگر، عمل صالح نمود بیرونی ایمان، و ایمان چهره پنهان عمل صالح است. بنابراین تمام ابعاد عملی دینداری شامل: عمل یا مناسک، بعد اجتماعی، تجربه دینی، عواطف، آیینی، پیامدی، اخلاقی عمل کردن، اهل عبادت بودن، متشرع بودن و التزام عملی به دین، ذیل عمل صالح به عنوان دومین بعد دینداری جای می‌گیرند. نکته مهمی که در دیدگاه مفسران قرآن وجود دارد و تقریباً در هیچ نظریه‌ای به آن اشاره نشده، مراتب دینداری است. در این دیدگاه، دینداری دارای هفت مرتبه قابل سنجش تجربی است.

یکی از برجستگی‌های این پژوهش بر سایر نظریات در پیشنهاد شاخص‌ها و نهایتاً سنجه‌های قابل اندازه‌گیری برای مراتب دینداری است.

روش تحقیق

روش تحقیق در این مقاله، تحلیل محتوای کیفی پنهان و نظریه‌زمینه‌ای است. تحلیل محتوا از جمله روش‌های غیر واکنشی و غیر مداخله‌ای است که مهم‌ترین کار آن مقوله‌بندی مفاهیم است و سه ویژگی مهم و اساسی دارد: فراگیری، طرد متقابل و استقلال (صدیق سروستانی، ۱۳۷۵: ش ۴۵/۸). تحلیل محتوای کیفی از جمله روش‌های تحلیل داده‌های متنی است که طی شش مرحله طرح، واحدبندی، نمونه‌گیری، کدگذاری، استخراج نتایج و معتبرسازی (فلیک، ۱۳۸۷: ۳۴۸-۳۴۹) و با سه شیوه تلخیص، تحلیل تفسیری و تحلیل ساختاریبخش انجام می‌گیرد (همان). از سویی دیگر، در روشی که استروس و کوربین پیشنهاد می‌کنند، اطلاعات متن تجزیه و شکسته می‌شوند و پس از مفهوم‌سازی در ترکیبی جدید آرایش پیدا می‌کنند. در این روش که کدگذاری نظری نام‌گذاری شده، به سه شکل کدگذاری آزاد، محوری و انتخابی صورت می‌گیرد که در طول همدیگر قرار دارند (استروس و کوربین، ۱۳۸۷: ۱۰۲-۱۱۲). با انتخاب مقولات و پیگیری روابط آن‌ها با سایر مقولات، جاهای خالی روابط با مقوله‌ای که نیاز به گسترش دارد، پر می‌شود، لذا به مقولات به دست آمده غنا بخشیده می‌شود (همان).

در این پژوهش، آیات قرآن مجید متن اصلی، و تفاسیر متون بعدی برای استخراج مفاهیم و مقولات به شمار می‌آیند. با استفاده از روش تلخیص در تحلیل محتوا، ابتدا آیات مرتبط با موضوع شناسایی و سپس در هر آیه، مفاهیم اصلی و فرعی تعیین و استخراج گردید. جهت یافتن معنا و تفسیر هر مفهوم به تفاسیر مراجعه و تفسیر مشترک از هر مفهوم، مشخص، تفکیک، کدگذاری و ثبت شد. به دلیل رابطه منسجم مفاهیم با یکدیگر، ارتباطات مفاهیم با هم و با مفاهیم سایر آیات، مورد توجه قرار گرفت. بنابراین برای یافتن ارتباطات، شرایط، موقعیت‌ها، تأثیر و تأثرات، پیامدها، علل مربوط به مفاهیم در هر آیه، مجدداً به تفاسیر مراجعه، و تفسیر مشترک مربوط به هر کدام، مشخص، تفکیک و کدگذاری شد. برای وضوح بهتر مفاهیم در متن هر آیه و تفسیر آن، از دو

روش «طرح سؤالات اساسی» (چه چیز، چه کسی، چگونه، کی، چه مدت، کجا، چقدر، چرا و...)، در مقابل متن و «مقایسه دو قطب مخالف»، به طور مرتب و به دفعات استفاده شد. در همه آیات مرتبط با موضوع، مفاهیم و تفسیر مربوط به آن مشخص و به همراه ارتباطات، شرایط، موقعیت‌ها، تأثیر و تأثرات، پیامدها، علل و... موجود در آن‌ها، ذیل همان آیه با مستندات تفسیری دسته‌بندی گردید. در مرحله بعد، دسته‌بندی به دست آمده به همراه مستندات تفسیری، مجدداً بر اساس موضوع طبقه‌بندی شد. مبتنی بر الگوی استروس و کوربین،^۱ ارتباط بین مقولات فرعی و اصلی مشخص، و داده‌ها با مراجعه مکرر به تفاسیر تفسیر شدند. از طریق تکرار مراجعات به تفاسیر و از تفاسیر به داده‌ها، تلاش فراوانی صورت پذیرفت تا تفسیر داده‌ها از متن تفسیر قرآن اخذ گردد. رعایت این نکته با همه دشواری‌هایش باعث شد نظرات محقق در حداقل ممکن در نتایج تأثیرگذار باشد.

مراتب دینداری

در آیات ۱۱ سوره مجادله، ۱۹ سوره احقاف و ۱۰ سوره فاطر، دینداری دارای مراتب و درجات معرفی شده است. همچنین در آیات «وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ» (یوسف / ۱۰۶) و «هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ السَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ لَيَزِيدُنَّ إِيمَانًا مَعَ إِيمَانِهِمْ» (فتح / ۴)، تأکید شده بعضی دینداران در حالی که مؤمن‌اند، مراتبی از شرک را نیز دارا هستند، به نحوی که می‌توان ایمان آن‌ها را از نظر ضعف و قوت درجه‌بندی کرد. بر این اساس، دینداری سیال و قابلیت رشد یا تنزل رتبه دارد؛ لذا حقیقتی ثابت و لایتغیر نیست تا بخشی از افراد جامعه به دلیل نوع کنش‌های اجتماعی، از محدوده آن خارج بمانند، بلکه حقیقتی دارای مراتب است که همه افراد جامعه دینی را با دامنه کنش‌های متنوع دینی دربرمی‌گیرد. از این رو، دینداری دارای مراتبی است که در مراتب پایین، ایمان با ناخالصی همراه است، ولی به تدریج با رشد و ارتقای رتبه، از ناخالصی‌ها کاسته

۱. در الگوی مورد نظر استروس و کوربین، علاوه بر علل پدیده‌ها، به بستر و شرایط، راهبردهای دخیل در ایجاد و شکل‌گیری پدیده‌ها توجه می‌شود و پیامدهای آن‌ها در الگویی مشخص بررسی می‌گردد (ر.ک: استروس و کوربین، ۱۳۸۷: ۹۵-۱۱۸).

می‌شود. رتبه‌بندی دینداری، هم متناسب با ظرفیت شخصیتی و ادراکی افراد و هم متناسب با نوع، میزان و تنوع تأثیر‌پذیری از دین شکل می‌گیرد؛ مثلاً برخی مفسران، کلمه «مستضعفین» را در آیات قرآن مربوط به افراد و گروه‌هایی می‌دانند که در اثر کاستی‌های مختلف جسمی، روانی یا موانع اجتماعی، فرهنگی، سیاسی و اقتصادی، حقیقت اسلام برایشان آشکار نشده و از گرایش بدان باز مانده یا امکان پایبندی به آن را نیافته‌اند (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۵۱/۱۵-۵۸؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۱۸۴/۴-۱۸۸). پس مراتب دینداری، از آیات و روایات^۱ فراوانی استفاده شده، قابل انکار نیست.

مراتب دینداری را از دو منظر می‌توان توضیح داد. با نگاهی کلان، دینداری دارای مراتبی بی‌نهایت (به تعداد آیات قرآن) است. مبتنی بر بخشی از آیات و روایات،^۲ هر کس به میزان عامل بودن به آیات قرآن و تشبه به آن‌ها، دیندار به شمار می‌آید و چون «إِنَّ لِلْقُرْآنِ ظَهْرًا وَبَطْنًا وَبَطْنُهُ بَطْنًا إِلَى سَبْعِينَ بَطْنًا»، مراتب دینداری بی‌نهایت است (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۱: ۷۷-۱۷۹). اما با نگاهی تقلیل‌گرایانه، دینداری دارای هفت مرتبه قابل سنجش زیر است که با استفاده از شیوه‌های معمول جامعه‌شناسی (اعم از کیفی و کمی) سنجیده می‌شوند. مرتبه اول: دینداری ظاهری؛ مرتبه دوم: دینداری اجمالی؛ مرتبه سوم: دینداری تفصیلی؛ مرتبه چهارم: دینداری بدون تردید؛ مرتبه پنجم: دینداری در شرایط تضاد؛ مرتبه ششم: دینداری خالصانه محض؛ مرتبه هفتم: دینداری اطمینان‌بخش (آخوندی، ۱۳۹۲: ۱۷۱-۱۹۷).

مرتبه اول: دینداری ظاهری ﴿لَمَّا يَدْخُلُ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾

مبتنی بر آیه ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا﴾ (حجرات/۱۴)، ابتدایی‌ترین و اولین مرتبه دینداری، با اقرار به «شهادتین» تحقق می‌یابد؛ هر کس به وحدانیت خدا و

۱. امام صادق (ع) فرمود: ایمان ده درجه دارد؛ همچون نردبان که پله پله از آن بالا می‌روند (مجلسی، بی تا: ۱۶۵/۶۹).

۲. قال أمير المؤمنين (ع) في وصيته لابنه محمد بن الحنفية رضي الله عنه: «يا بني... عليك بقراءة القرآن والعمل بما فيه ولزوم فرائضه وشرائعه وحلاله وحرامه وأمره ونهيه والتهجد به وتلاوته في ليلك ونهارك فإنه عهد من الله تبارك وتعالى إلى خلقه فهو واجب على كل مسلم أن ينظر كل يوم في عهده ولو خمسين آية واعلم أن درجات الجنة على عدد آيات القرآن، فإذا كان يوم القيامة يقال لقارئ القرآن اقرأ وأزق فلا يكون في الجنة بعد النبيين والصدّيقين أرفع درجة من...» (صدوق، ۱۴۰۴: ۶۲۸/۲).

رسالت پیامبر اسلام ﷺ اقرار کند داخل در گروه مسلمانان شده، از تمام حقوق آن‌ها در جامعه دینی برخوردار می‌شود و کسی حق تعرض به او را ندارد (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۴۵۸-۴۵۶/۱؛ موسوی خمینی، ۱۳۸۴: ۳۲). دینداری در این مرتبه، سطحی، متزلزل، ظاهری و مصلحتی است و به عبارت آیه شریفه مزبور، هنوز ایمان وارد قلب نشده است. به دلیل مصلحتی بودن و ظاهری بودن دینداری در این مرتبه، دین در فرایند جامعه‌پذیری، درونی نشده و رفتارهای فرد تحت کنترل دین قرار نگرفته‌اند. به همین جهت کسانی که در این مرتبه از دینداری قرار می‌گیرند در معرض بروز هر گونه کجی و انحراف‌اند، و دینداری‌شان نه تنها مصونیت‌بخش نیست، که با احتمال افزایش نفاق که در این مرتبه وجود دارد، بروز انحراف و کج‌رفتاری افزایش نیز می‌یابد. برخی از شاخص‌های این مرتبه از دینداری عبارت‌اند از: شهادت به وحدانیت خدا و رسالت پیامبر اسلام ﷺ؛ رعایت ظواهر دین در جامعه و نه لزوماً در زمان تنهایی؛ خودداری از گناه علنی به تناسب فشار اجتماعی؛ بروز رفتارهای منافقانه به تناسب فشار اجتماعی؛ رعایت نکردن ظواهر دین در شرایط سخت و دشوار؛ تسلیم نبودن قلب در برابر اراده الهی؛ افزایش انحرافات پنهانی، تنظیم انحرافات آشکار به تناسب تشدید فشارهای اجتماعی (آخوندی، ۱۳۹۲: ۱۷۴).

مرتبه دوم: دینداری بی‌ثبات ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا﴾^۱
 در آیه ﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ﴾ (یوسف/۱۰۶) و آیه ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ أَرَادُوا كُفْرًا لَّيَكُنَ اللَّهُ يُعْفِرُهُمْ وَلَا يَهْدِيَهُمْ سَبِيلًا﴾ (نساء/۱۳۷)، از مؤمنانی سخن گفته شده که ایمانشان با «شُرک» ممزوج است. به همین دلیل، بین ایمان و کفر «در آمد و شدند» که حکایت دسته‌ای دیگر از مؤمنان است (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۴۵۱/۹). در این مرتبه ایمان وارد قلب می‌شود، به همین جهت، از شدت و تندی انحراف و گناه در مرتبه قبل، کاسته شده است؛ اما هنوز ایمان ضعیف است و به ثبات نسبی نرسیده است و دیندار دائماً بین ایمان و کفر یا بین گناه و ثواب در نوسان است. چنانچه در نوسان مزبور، ایمان تقویت گردد، به تدریج استحکام یافته از احتمال انحراف و گناه کاسته شده، ارتقای مرتبه دینداری اتفاق می‌افتد. اما اگر در فرایند مزبور، جنبه گناه تقویت گردد، احتمال بروز انحراف فزونی یافته، به تدریج تنزل مرتبه دینداری حاصل می‌شود.

در این مرتبه کنترل‌های اجتماعی، تأثیر زیادی بر احتمال بروز انحراف دارند؛ چرا که با تشدید آن، جرایم علنی و آشکار کاهش، نفاق افزایش، و در نتیجه، جرایم غیر علنی و پنهان افزایش خواهند یافت. با تشدید فشار اجتماعی، نفاق راهی برای فرار از ضربه‌های آن به شمار می‌آید. بخشی از شاخص‌های دومین مرتبه دینداری عبارت‌اند از: اقامه نماز؛ روابط جنسی مشروع؛ وفاداری نسبت به تعهدات و پیمان‌ها؛ روزه؛ پرداخت زکات (خمس، زکات، انفاق)؛ ایمان به قیامت؛ توبه (اصلاح گذشته)؛ همیاری و کمک به دیگران؛ نظارت اجتماعی؛ مورد اعتماد بودن؛ رفتارهای منافقانه به تناسب فشار اجتماعی؛ شک و تردید در دین و احکام آن؛ احتمال بروز گناه و معصیت (آخوندی، ۱۳۹۲: ۱۷۷).

مرتبه سوم: دینداری تفصیلی ﴿ادْخُلُوا فِي السَّلَامِ كَافَّةً﴾

در این مرتبه، مؤمنان نسبت به اوامر و نواهی الهی تفصیلاً، تسلیم می‌شوند. پایبندی تفصیلی به دین، نتیجه ثبات، استحکام و استقرار ایمان است که به تدریج حاصل و براساس آیات ۱۸۳ سوره بقره و ۱۳۴ سوره آل عمران، ملکه تقوا شکل می‌گیرد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۹۹-۹۶/۳؛ طبرسی، ۱۳۶۰: ۸۳۷/۲؛ کاشانی، ۱۳۳۶: ۳۳۶/۲؛ طبرسی، ۱۳۷۷: ۴۸۶/۱؛ رازی، ۱۴۲۰: ۳۶۶/۳؛ فضل‌الله، ۱۴۱۹: ۲۷۱/۶). در این مرتبه، به دلیل شکل‌گیری خودکنترلی که نتیجه درونی شدن دین است، از احتمال بروز انحراف و گناه کاسته می‌شود؛ ولی همچنان میزان جرایم و نفاق، بسته به ضعف و قوت ایمان، در نوسان است. در این مرتبه، هنوز شک و تردید در دین، دامن دیندار را کاملاً رها نکرده، آمد و شد بین ایمان و کفر، و گناه و ثواب، گاه بروز می‌کند. برخی از شاخص‌های این مرتبه عبارت‌اند از: انجام همه واجبات و ترک همه محرّمات الهی؛ شکل‌گیری ملکه تقوا؛ انفاق در سختی و آسایش؛ فرو بردن خشم و غضب؛ گذشت از خطا و اشتباه سایر مؤمنان در حق خود؛ راه ندادن کینه از مؤمنان در دل؛ پاسخ دادن بدی‌ها و خطاهای مؤمنان با نیکی و احسان؛ عدم اصرار و پافشاری بر انحراف و ناهنجاری؛ در عین شکل‌گیری ملکه تقوا هنوز احتمال گناه وجود دارد؛ احتمال وجود شک و تردید در دین؛ ظهور تدریجی الگوهای اجتماعی دین (آخوندی، ۱۳۹۲: ۱۸۰).

مرتبۀ چهارم: دینداری بی تردید ﴿آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ لَمْ يَزُتَابُوا﴾

آیه ۱۵ سوره حجرات، مرحله‌ای از دینداری را ذکر می‌کند که مؤمن با استواری ایمان در قلب، از بذل مال و جان خویش در راه خدا مضایقه نمی‌کند و به جای شک و تردید در دین، یقین جایگزین می‌گردد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۲۲/۲۱۳). همین معنا از آیات ۱۰ و ۱۱ سوره صف قابل استفاده است (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۹/۴۳۷). به دلیل حصول یقین و از میان رفتن شک و تردید، احتمال بروز گناه و انحراف به شدت کاهش یافته، فشار اجتماعی تأثیر چندانی در افزایش یا کاهش انحرافات ندارد. به عبارت روشن‌تر با تقویت ایمان از طریق یقین، رفتارهای منافقانه نیز کاهش یافته و صداقت جایگزین آن می‌گردد. در این مرتبه، جرایم به طور واقعی به صفر نزدیک و دینداری مصونیت‌بخش می‌شود. برخی از شاخص‌های این مرتبه عبارت‌اند از: عدم تردید نسبت به دین؛ صداقت در ایمان به خدا و پیامبر ﷺ؛ عدم تردید در تسلیم شدن اوامر و نواهی الهی؛ عدم تردید در پایبندی به واجبات و محرمات؛ صداقت در پایبندی به واجبات و محرمات دین؛ کوشش در بذل مال و جان برای پیشبرد دین؛ عدم تردید در بذل مال و جان در پیشبرد دین؛ صداقت در بذل مال و جان در راه پیشبرد دین؛ راستگویی؛ به حداقل رسیدن احتمال گناه و معصیت (آخوندی، ۱۳۹۲: ۱۸۲).

مرتبۀ پنجم: دینداری در تضاد ﴿وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾

در پنجمین مرتبه، مؤمن به تدریج در مرحله‌ای قرار می‌گیرد که در برابر هیچ حکمی از احکام الهی تردید نداشته کاملاً تسلیم اوامر خدا و رسولش می‌گردد، هرچند آن حکم علیه او باشد. در آیه ۵۹ سوره نساء و آیه ۷ سوره حشر به مؤمنان امر می‌شود که فرمان خدا، رسول و «أولی الامر» را اطاعت کنند. این امر به اطاعت، مقدمه‌ای است برای اینکه آن‌ها اختلافات زندگی اجتماعی خویش را به خدا و رسول او ارجاع دهند: ﴿فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾ (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۴/۶۱۸). البته در انتهای آیه، ارجاع اختلافات به خدا و رسول، شرط ایمان دانسته شده است: ﴿إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾. در آیه ۶۵ همان سوره، با سوگند ﴿فَلَا وَرَبِّكَ﴾ یادآور می‌شود که ایمان حاصل نمی‌شود، مگر آنکه داور اختلاف‌ها، پیامبر اسلام ﷺ قرار گیرد: ﴿لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ

يُحْكُمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ﴾. در ادامه آیه مزبور، ارجاع صرف اختلافات و تضادها به خدا و رسول برای داوری، کافی دانسته نشده و مؤمنان باید از حکم رسول خدا در مورد خود، احساس ناراحتی نکنند و کاملاً سر تسلیم فرود آورند: ﴿لَمْ يَلْبُدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مَّا قَضَيْتَ وَوَسَلُّوا تَسْلِيمًا﴾. اختلاف و تضادی که باید به خدا و رسول ارجاع گردد، منحصر به اختلاف خاصی نیست و مطلق تضادها و اختلافات را شامل می‌شود (همان: ۶۲۰/۴؛ شریف لاهیجی، ۱۳۷۳: ۴۹۸/۱؛ قرآنتی، ۱۳۸۳: ۳۱۳/۲؛ طبرسی، ۱۳۶۰: ۲۱۷/۵؛ فضل‌الله، ۱۴۱۹: ۳۴۲/۷؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۴۵۴/۳؛ نجفی خمینی، ۱۳۹۸: ۲۹۴/۳؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۴۶۷/۱). همچنین سطح اختلافات و تضادهایی که باید به خدا و رسول ارجاع شود، منحصر نیست و به صورت مطلق آمده است (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۶۲۰/۴؛ شریف لاهیجی، ۱۳۷۳: ۴۹۸/۱؛ قرآنتی، ۱۳۸۳: ۳۱۳/۲؛ طبرسی، ۱۳۶۰: ۲۱۷/۵؛ فضل‌الله، ۱۴۱۹: ۳۴۲/۷؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۴۵۴/۳؛ نجفی خمینی، ۱۳۹۸: ۲۹۴/۳؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۴۶۷/۱).

بنابراین مبتنی بر آیات ۶۴ و ۶۵ سوره نساء، اگر مؤمنان تسلیم حکم رسول‌الله شدند و از حکم او در مورد خویش ناراحت نگشتند، آن وقت دیندار واقعی‌اند. در این صورت است که به طور قطع تسلیم حکم خداوند. هر مؤمنی که به این مرحله از دینداری برسد، صفاتی در او پیدا می‌شود که مهم‌ترین آن‌ها عبارت‌اند از: تسلیم شدن در برابر همه دستورات و مقرراتی که از ناحیه خدای تعالی به وی می‌رسد و چنین کسی حالت اعتراض و چون و چرا در برابر اوامر الهی به خود نمی‌گیرد؛ نه در زبان حرفی می‌گوید و نه در دل نق می‌زند. به همین جهت، در آیه ۶۵ سوره نساء «تسلیماً» مطلق ذکر شده است و معنای آیه عام است و شامل همه داورهای رسول خدا ﷺ و روش‌هایی که او در زندگی سیاسی، اقتصادی، فرهنگی، نظامی، تبلیغاتی، شخصی و... سیره خویش قرار داده بود، می‌شود. پس دینداران حقیقی باید رفتار و سلوک اجتماعی - سیاسی رسول‌الله را هرچند خوشایندشان هم نباشد، سیره و سلوک خود قرار دهند. مؤمنی که در این مرحله از دینداری قرار گرفته، نمی‌تواند هر چیزی را که به نحوی به خدا و رسولش انتساب داشته باشد، رد، به آن اعتراض، یا از آن اظهار خستگی کند و یا به وجهی از وجوه از آن بدش آید (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۴۵۴/۳؛ طباطبایی، ۱۳۷۴: ۴۶۶/۴). در آیه ﴿وَلَوْ أَنَّا كَتَبْنَا عَلَيْهِمْ أَنِ اقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ أَوِ اخْرُجُوا مِنْ دِيَارِكُمْ مَا فَعَلُوهُ إِلَّا قَلِيلٌ مِنْهُمْ وَلَوْ أَنَّهُمْ

فَعَلُوا مَا يُوعِظُونَ بِهِ لَكَانَ خَيْرًا لَّهُمْ وَأَشَدَّ تَثْبِيثًا (نساء/ ۶۶)، برای نمونه دو شاخص قابل اندازه‌گیری برای این مرتبه از دینداری ارائه شده است، بدین ترتیب که اگر داوری خدا و رسولش بر این قرار گرفت که همدیگر را بکشید: ﴿أَنِ اقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ﴾ یا منزل و دیار خویش را ترک کنید: ﴿أَوْ اخْرُجُوا مِنْ دِيَارِكُمْ﴾، نباید در زبان، عمل و دل از این داوری ناراحت شوند، رد کنند، نق بزنند یا احساس ناراحتی و خستگی کنند. بر اساس تعبیر جالب آیه ۵۱ سوره نور، دینداران در این مرتبه از دینداری، به محض مطلع شدن از داوری خدا و رسول او: ﴿إِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ﴾، بدون چون و چرا می‌گویند: ﴿أَنْ يَقُولُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا﴾. جالب اینکه کلمه «إنما» که در ابتدای آیه برای حصر آمده، مشخص می‌کند که مؤمنان به هنگام مطلع شدن از داوری خدا و رسول او، جز این سخنی ندارند و سر تا پایشان همین دو کلمه است. بر اساس جمله پایانی آیه: ﴿وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾، تسلیم‌پذیری مؤمنان در برابر داوری خدا و رسول او باعث می‌شود که آن‌ها رستگاران واقعی باشند و طبق آیه شریفه ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ يَهْدِيهِمْ رَبُّهُم بِإِيمَانِهِمْ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهِمُ الْأَنْهَارُ فِي جَنَّاتِ النَّعِيمِ﴾ (یونس/ ۹)، به ایمانشان هدایت شوند. هدایت به ایمان در مؤمنان بدان معناست که آن‌ها هر چه در برابر اراده الهی بیشتر تسلیم شوند ایمانشان تقویت، و تقویت ایمان بر این حال تسلیم بودن در برابر اراده الهی اثری دو چندان دارد. بنابراین در پنجمین مرتبه، با افزایش درونی شدن دین، خودکنترلی تقویت و استحکام می‌یابد و احتمال بروز هر گونه گناه و انحراف به صفر نزدیک می‌شود. اما هنوز احتمال بروز خطا و اشتباه وجود دارد، ولی با بروز هر خطایی، برگشتی سریع همراه می‌شود، به گونه‌ای که به تدریج دین از زندگی فردی عبور کرده و زندگی اجتماعی را نیز در بر می‌گیرد. به عبارت روشن‌تر، دیندار در این مرتبه علاوه بر دینداری در صحنه زندگی شخصی، در زندگی اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و فرهنگی نیز دیندار است و کمتر دچار تزلزل می‌شود (آخوندی، ۱۳۹۲: ۱۸۷).

مرتبه ششم: دینداری خالصانه ﴿أَسْلَمْتُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ﴾

حضرت ابراهیم علیه السلام مؤمنی بود که از آزمون‌های متعدد از جمله ذبح فرزند جوان (ر.ک: صفات/ ۱۰۲-۱۰۳) و ترک دیار خویش (ر.ک: ابراهیم/ ۳۷)، سربلند بیرون آمد. حضرت

ابراهیم عَلَيْهِ السَّلَامُ بعد از آن در اواخر عمر و زمان تجدید بنای کعبه، از خداوند درخواست اسلام می‌کند. اسلام درخواستی حضرت ابراهیم چیزی بود که قبلاً آن را نداشت و با اختیار خود نیز نمی‌توانست بدان دست یابد. طبق آیه ﴿وَمَنْ يَرْغَبُ عَنْ مِلَّةِ إِبْرَاهِيمَ إِلَّا مَن سَفِهَ نَفْسَهُ وَلَقَدِ اصْطَفَيْنَاهُ فِي الدُّنْيَا وَإِنَّهُ فِي الْآخِرَةِ لَمِنَ الصَّالِحِينَ﴾ (بقره/۱۳۰)، پس از آنکه او این اسلام را به دست آورد، مقام «اصطفاء» نیز به او داده شد. «اصطفاء» به معنای چکیده و خالص هر چیز (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱/۴۵۲)، برگزیده شدن (طبرسی، ۱۳۶۰: ۲/۶۴۵؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۱/۴۶۰) و صافی و خلوص (طبرسی، ۱۳۶۰: ۲/۶۴۵؛ مغنیه، ۱۴۲۴: ۱/۲۰۸؛ طبیب، ۱۳۸۷: ۲/۲۰۲) است. بنابراین «اصطفاء» مرتبه‌ای است که دیندار در تمام زندگی به مقتضای مملوکی و عبودیت رفتار کند و تسلیم صرف باشد. مقام «اصطفاء» در آیه ۱۳۰ سوره بقره، عیناً مقام اسلام در آیه ۱۳۱ است (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱/۴۵۳). بر این مبنا، خلوص باعث «برگزیده» شدن می‌شود که در آیات ﴿قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ * الَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَاشِعُونَ * وَالَّذِينَ هُمْ عَنْ اللَّغْوِ مُعْرِضُونَ﴾ (مؤمنون/۱-۳) نیز تأکید شده است. بر اساس این آیات، در این مرتبه، «اقامه نماز» نشانه مؤمن نیست، بلکه «خشوع» در آن شاخص ایمان به شمار می‌آید. «خشوع» حالتی درونی (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۱۴/۱۹۴؛ طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۵/۵؛ مدرسی، ۱۴۱۹: ۸/۱۴۸؛ فضل‌الله، ۱۴۱۹: ۱۶/۱۳۳)، تواضع و فروتنی (طبرسی، ۱۳۶۰: ۱۷/۳۱)، مستولی شدن خشیت و هیبت و خضوع و تذلل (طوسی، ۱۴۱۵: ۷/۳۴۷؛ حسینی شیرازی، ۱۴۲۳: ۱/۳۵۴؛ مغنیه، ۱۴۲۴: ۵/۳۵۸) است که در قلب ایجاد می‌شود و توجه را فقط به خدا معطوف می‌کند، به گونه‌ای که تأثیر آن مستقیماً در اعضا و جوارح ظاهر می‌شود. به دلیل اطلاق آیه شریفه در این کلمه، تذلل و انکسار قلب در نماز، مربوط به شرایط خاصی نیست و همه شرایط (سختی و آسانی، سلامتی و بیماری، پیری و جوانی، دارایی و نداری، سرما و گرما، جنگ و صلح، فرماندهی و فرمانبری، ریاست و مرئوسیت، در جمع و تنهایی، در شب و روز) و نیز همه شئون زندگی را در بر می‌گیرد.^۱ آیه ۳ سوره مؤمنون به یکی دیگر از نشانه‌های مؤمنان در این مرتبه اشاره می‌کند: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ عَنْ اللَّغْوِ مُعْرِضُونَ﴾. «لغو» به معنای کارهای بی‌فایده (طباطبایی، ۱۳۷۴:

۱. با اینکه هم در خشوع و هم در خضوع، معنای تذلل و انکسار وجود دارد، فرق این دو آن است که خضوع مختص به جوارح و اعضای بدن انسان است، ولی خشوع مختص به قلب است (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱/۲۳۰).

۸/۱۵؛ طبرسی، ۱۳۶۰: ۳۱/۱۷)، بی‌هدف (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۱۹۶/۱۴؛ فضل‌الله، ۱۴۱۹: ۱۳۳/۱۶)، بیهوده (قرآنی، ۱۳۸۳: ۸۲/۸) و بی‌نتیجه (نجفی خمینی، ۱۳۹۸: ۲۶۹/۱۳) به کار می‌رود. از آنجا که کلمهٔ مزبور در آیه مطلق است، کارها، اعمال، گفتارها و تصورات (لغو) از نظر دین، موارد بیهوده و مباحی را شامل می‌شوند که فایده و نتیجهٔ دنیایی یا آخرتی برای آن متصور نیست و اعراض از آن‌ها حکایت از بلندی همت و کرامت نفس مؤمنان دارد. در این مرتبه، دین به گونه‌ای درونی می‌شود که سراسر زندگی شخصی و اجتماعی دیندار تحت تأثیر قرار گرفته، کنترل می‌شود. لذا احتمال بروز انحراف و گناه به صورت واقعی صفر شده، دیندار توجه دائمی به مقام ربوبی پیدا می‌کند، در نماز خاشع است و هیچ شرایطی، خشوع در نماز را از او سلب نمی‌کند. در این مرتبه، دینداری کاملاً مصونیت‌بخش است و دیندار را از هر گناه و انحرافی حفظ کرده، مصون می‌دارد (آخوندی، ۱۳۹۲: ۱۹۰).

مرتبهٔ هفتم: دینداری الگوشده (الگوی تجربی دین) ﴿أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾

به تدریج با تقویت ایمان، فرد از مرحلهٔ ششم نیز عبور می‌کند و در آخرین مرتبهٔ دینداری، همهٔ دین را درونی می‌نماید و معیار تجربی و عینی سنجش دینداری می‌شود. بر اساس آیهٔ ﴿أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ (یونس / ۶۲)، مؤمن در این مرتبه، در هیچ موضوع دنیایی و آخرتی، ترس، اضطراب و وحشتی به خود راه نمی‌دهد، کاملاً تسلیم و راضی به خواست و ارادهٔ خداست و بر آن اطمینان کامل دارد. لذا در این مرتبه، همهٔ دین درونی و بر دیندار این مرتبه منطبق می‌گردد. بر این مبنا، الگوی عینی و تجربی دین در همهٔ ابعاد اجتماعی، فرهنگی، اقتصادی، سیاسی و شخصی و شخصیتی که از سومین مرتبه آغاز شده و در مراتب بعدی ادامه یافته بود، به صورت تجربی شکل گرفته، ظاهر می‌شود. دیندار در این مرتبه، همان الگو و معیار دین است که همهٔ احساسات، عواطف، اعمال و افکارش منطبق با دین است.^۱ لذا کسانی که در مراتب پایین‌تر قرار دارند می‌توانند او را به عنوان معیار دین مدنظر قرار داده، احساسات،

۱. در منابع دین از این معیار به انسان کامل یاد شده است که قرآن صورت کتبی آن است.

عواطف، اعمال و رفتار او را منطبق با دین دانسته بر اساس آن عمل کنند (همان: ۱۹۳). این مرتبه از دینداری، مرتبه‌ای است که حضرت ابراهیم در سن کهولت و پس از سربلندی در آزمون‌های گوناگون و سخت به آن نایل شد: ﴿وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ﴾ (بقره/ ۱۲۴). کسی که به این مرتبه از دینداری نایل گردد، الگوی عینی و تجربی دین گشته، دیگران می‌توانند عمل، احساسات، عواطف و همه زندگی شخصی و اجتماعی او را مبنای عمل خویش قرار دهند و از دینداری خود نیز مطمئن باشند ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ (احزاب/ ۲۱). در آخرین مرتبه دینداری، دین و دیندار بر هم منطبق می‌شوند و الگوهای اجتماعی دین که از سومین مرتبه آغاز شده و در مراتب بعدی ادامه یافته بود، به صورت عینی و تجربی شکل گرفته، ظاهر می‌شود.

الگوی سنجش مراتب دینداری

نتایج تحلیل محتوای کیفی و طبقه‌بندی مفاهیم و مقولات، الگوی ذیل را نتیجه داده است. این الگو بر دو بعد ذاتی انسان (نفس و بدن) استوار شده است. نفس با علم و بدن با عمل از حالت بالقوه و نقص، خارج بالفعل شده، رشد می‌کنند، لذا مشخصه نفس علم، و مشخصه بدن عمل است. در عین حال، نفس و بدن دارای وحدت حقیقه بوده، دو سر یک واقعیت را شکل می‌دهند. دین نیز دقیقاً بر همین فطرت بنا شده است و دارای دو بعد ایمان و عمل صالح است. لذا انسان با آن دو از حالت بالقوه خارج و به حالت بالفعل رسیده، دینداری شکل می‌گیرد. از آنجا که ایمان بعد از دانایی و باور شکل می‌گیرد، فقط زمانی که دانایی و باور با ایمان همراه شوند، جزء دینداری به حساب می‌آیند. بر اساس الگوی ذیل، جایگاه دانایی و باور ذهن، جایگاه ایمان قلب، و جایگاه عمل اعضا و جوارح است. در واقع مؤمن کسی است که ایمان و عمل صالح را با هم دارد. با نگاهی تقلیل‌گرایانه، دینداری دارای هفت مرتبه قابل سنجش است که سه مرتبه نخست آن از طرق پیمایش (روش‌های کمی مبتنی بر تحلیل آماری) و چهار مرتبه آخرین آن از طرق روش‌های کیفی (به ویژه روش‌های مبتنی بر مصاحبه‌های عمیق و تحلیل روایت) سنجیده می‌شود. مراتب دینداری از ضعیف‌ترین تا عالی‌ترین مرتبه تنظیم شده‌اند که اولین مرتبه ضعیف‌ترین، و هفتمین مرتبه عالی‌ترین

مرتبه دینداری است. در اولین مراتب دینداری، ایمان با ناخالصی همراه است و به همین جهت، احتمال گناه و انحراف دینداران از آخرین به اولین مرتبه دینداری افزایش می‌یابد. همین طور نفاق و رفتارهای منافقانه، از آخرین به اولین مرتبه دینداری افزایش می‌یابد. تعداد متدینان نیز از اولین تا آخرین مرتبه دینداری کاهش می‌یابد. لذا بیشترین جمعیت متدینان در دو مرتبه نخست و کمترین جمعیت در آخرین مرتبه دینداری قرار دارند. دین از اولین مرتبه به تدریج درونی و نهادینه می‌شود و در آخرین مرتبه، دین و دیندار بر هم منطبق می‌شوند. بر این اساس، از سومین مرتبه دینداری به بعد، الگوهای اجتماعی دین به تدریج در جامعه ظاهر و ثبات می‌یابند (همان: ۱۷۱-۱۹۷).

نمودار شماره ۱: الگوی سنجش مراتب دینداری

ابعاد ذاتی انسان	عناصر شکل دهنده	ابعاد دین	بایگانه هر بعد	ابعاد دینداری	مراتب دینداری
نفس	علم	دانایی ↓ باور	ذهن	مسلمان	دینداری ظاهری (مصلحتی)
					دینداری بی‌ثبات ↓ دینداری تفصیلی ↓ دینداری بی‌تردید ↓ دینداری در تضاد ↓ دینداری خالصانه ↓ دینداری الگوشده (الگوی عینی دین)
			قلب	ایمان	
			مؤمن (دو بال)		
			اعضا و جوارح	عمل صالح	
بدن	عمل	عمل صالح			

روایی^۱ سنجه^۱ الگوی سنجش دینداری

از آنجا که تنها سه مرتبه از هفت مرتبه دینداری را می‌توان با روش‌های کمی سنجید، لذا شاخص‌های مراتب مزبور طی مراحل، تبدیل به گویه‌های هماهنگ با فرهنگ و زبان مردم گردید و در چند مرحله در نمونه‌های مختلف، مورد آزمون قرار گرفت. پس از هر آزمون، گویه‌ها تصحیح و اصلاح شد تا اینکه در نهایت پرسش‌نامه‌ای حاوی گویه‌های مبتنی بر شاخص‌های دینداری و هماهنگ با فرهنگ و زبان مردم، تنظیم و آماده گردید. این پرسش‌نامه دارای دو بخش، گویه‌های مربوط به دینداری فردی و گویه‌های مربوط به دینداری اجتماعی (ساختاری) بود. پس از آن، سنجه^۱ ساخته‌شده برای تعدادی از صاحب‌نظران (دارای تحصیلات کارشناسی ارشد و بالاتر)، ارسال و از آن‌ها خواسته شد که ارزیابی خویش را بر اساس طیف ۱۱ درجه‌ای ابتدای پرسش‌نامه، نسبت به موافقت یا مخالفت با هر یک از گویه‌ها مشخص کنند. در این طیف، عدد ۱ نشان‌دهنده مخالفت کامل و عدد ۱۱ نشان‌دهنده موافقت کامل با هر گویه برای سنجش آن موضوع بود. ضمناً در ابتدا به داوران یادآوری شد که «هدف سنجش مراتب دینداری خود شما نیست، بلکه هدف آن است که شما داوری کنید هر گویه برای سنجش ابعاد دینداری مردم مسلمان ایران چقدر معتبر است». بعد از آن ۵۷ نفر از کسانی که پرسش‌نامه برایشان ارسال شده بود، پاسخ را ارسال کردند که به دلیل نقص در ۷ مورد، نتایج ۵۰ پرسش‌نامه استخراج و تحلیل شد. در استخراج نتایج، برای هر گویه، میانگین، واریانس، انحراف معیار، آزمون t و سطح معناداری محاسبه و منعکس شد. از آنجا که داوران، هر گویه را بر اساس طیف ۱۱ درجه‌ای نمره داده بودند، معیار رد یا قبول هر گویه، میانگین ۶ بود. به عبارت دیگر، گویه‌هایی که دارای میانگین کمتر از ۶ بودند یا میانگین بالایی داشتند و واریانس آن‌ها نیز بالا بود، پذیرفته نشده، حذف گردیدند. بر این اساس، در بخش دینداری فردی ۵ گویه و در بخش دینداری ساختاری ۶ گویه حذف شدند. نتیجه داوری نشان داد که در این مرحله، سنجه‌ای با ۶۷ گویه معتبر در بخش دینداری فردی و ۱۳ گویه معتبر در بخش دینداری ساختاری

در اختیار داریم که به دلیل طولانی بودن جدول مربوط به نتایج از ذکر آن خودداری می‌شود (آخوندی، ۱۳۹۲: ۲۱۲-۲۱۹).

اعتبار سنجۀ الگوی سنجش دینداری

بعد از داوری داوران و تأیید روایی سنجۀ ساخته‌شده، پرسش‌نامه در نمونه‌ای معرف با حجم ۱۰۰ نفر با نمونه‌گیری تصادفی در سطح مناطق مختلف شهر بیرجند اجرا گردید. اطلاعات عمومی این نمونه نشان می‌دهد که این نمونه در فاصله سنی ۱۳ تا ۵۴ سال قرار دارند که ۵۴ درصدشان مرد و بقیه زن هستند. از نظر تحصیلات نیز ۵ درصد کارشناس ارشد، ۱۹ درصد کارشناس، ۳۸ درصد فوق دیپلم، ۲۰ درصد دیپلم و بقیه زیر دیپلم هستند. همچنین ۸ درصد تحصیلات حوزوی نیز دارند. به لحاظ شغلی نیز ۵ درصد خانه‌دار، ۲ درصد بازنشسته، ۳۴ درصد دانشجو، ۹ درصد بیکار و ۳۹ درصد شاغل اند. همچنین ۶۰ درصد حجم نمونه، خود را متعلق به طبقۀ متوسط و ۲۰ درصد خود را متعلق به طبقۀ بالا یا متوسط رو به بالا می‌دانند. تجزیه و تحلیل آماری در دو بعد دینداری فردی با ۶۷ گویه و دینداری ساختاری با ۱۳ گویه صورت گرفته، اعتبار نیز در همین دو بعد مورد سنجش قرار گرفت. نتایج نشان می‌دهد که آلفای کرانباخ^۱ برای دینداری فردی ۰/۹۳۱ (۹۳ درصد اطمینان) و برای دینداری ساختاری برابر ۰/۹۱ (۹۱ درصد اطمینان) می‌باشد که حکایت از اعتبار بسیار بالای سنجه، هم در بعد دینداری فردی و هم در بعد دینداری ساختاری دارد.

نتیجه‌گیری

الگوی سنجش مراتب دینداری بر دو بعد ذاتی انسان (نفس و بدن) استوار گردیده است. نفس با علم و بدن با عمل شکل گرفته، رشد می‌کنند. لذا مشخصۀ نفس علم، و مشخصۀ بدن عمل است. در عین حال، نفس و بدن دو حقیقت جدای از همدیگر نیستند بلکه دارای وحدت حقیقی‌اند و دو سر یک واقعیت را شکل می‌دهند. دینداری

1. Cronbach's Alpha.

هم دقیقاً بر همین پایه بنا گردیده، دارای دو بعد ایمان و عمل صالح است. دینداری اگر به طور مستمر با ایمان و عمل صالح همراه باشد، مؤمن مورد نظر دین شکل می‌گیرد. بر این مبنا، مؤمن کسی است که علم و باور دینی را تصدیق و بر اساس آن عمل می‌کند. دینداری با یک نگاه، دارای مراتبی بی‌نهایت (به درجات آیات قرآن)، و با نگاهی تقلیل‌گرایانه دارای هفت مرتبه تجربی و سنجش‌پذیر زیر است: مرتبه اول: دینداری ظاهری؛ مرتبه دوم: دینداری بی‌ثبات؛ مرتبه سوم: دینداری تفصیلی؛ مرتبه چهارم: دینداری بی‌تردید؛ مرتبه پنجم: دینداری در تضاد؛ مرتبه ششم: دینداری خالصانه محض؛ مرتبه هفتم: دینداری الگوشده (الگوی عینی و تجربی دین). مراتب دینداری از ضعیف‌ترین تا عالی‌ترین مرتبه تنظیم شده‌اند. اولین مرتبه ضعیف‌ترین، و هفتمین مرتبه عالی‌ترین مرتبه دینداری است. در اولین مرتبه، دینداری فقط تک‌بعدی (عمل) است و از دومین مرتبه به بعد، ایمان بعد دوم آن به شمار می‌رود. اما همواره ایمان مقدم بر عمل صالح است. از سویی دیگر، در اولین مراتب دینداری، ایمان با نوعی ناخالصی همراه است. به همین جهت، احتمال گناه و معصیت دینداران از اولین تا آخرین مرتبه دینداری کاهش می‌یابد. همین طور نفاق و رفتارهای منافقانه از اولین تا آخرین مرتبه دینداری کاهش می‌یابد. تعداد متدینان نیز از اولین تا آخرین مرتبه دینداری کاهش می‌یابد. لذا بیشترین جمعیت متدینان در دو مرتبه نخست و کمترین جمعیت در آخرین مرتبه دینداری قرار دارند. دین از اولین مرتبه به تدریج درونی و نهادینه می‌شود و در آخرین مرتبه، دین و دیندار بر هم منطبق می‌شوند. بر این اساس، از سومین مرتبه دینداری به بعد، الگوهای اجتماعی دین به تدریج در جامعه ظاهر شده، ثبات می‌یابند. نکته مهم دیگر اینکه فاصله بین مراتب دینداری زیاد است، به گونه‌ای که درک متقابل کسانی که در مراتب بالا و پایین دینداری قرار می‌گیرند، از همدیگر مشکل است.

کتاب‌شناسی

۱. احمدی، یعقوب، «وضعیت دینداری و نگرش به آینده دین در میان نسل‌ها، مطالعه موردی شهر سنندج»، فصلنامه معرفت فرهنگی اجتماعی، سال اول، شماره ۱، ۱۳۸۸ ش.
۲. استراس، آنسلم و جولیت ام. کورین، اصول روش تحقیق کیفی: نظریه‌مبنایی، ترجمه بیوک محمدی، چاپ دوم، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۷ ش.
۳. آخوندی، محمدا باقر، جامعه‌شناسی الگوی سنجش مراتب دینداری ایرانیان مسلمان، رساله دکتری دانشگاه پیام نور، ۱۳۹۲ ش.
۴. آرون، ریمن، مراحل اساسی اندیشه در جامعه‌شناسی، ترجمه باقر پرهام، تهران، انتشار، ۱۳۷۰ ش.
۵. حسن‌زاده آملی، حسن، اتحاد عاقل به معقول، تهران، حکمت، ۱۴۰۴ ق.
۶. همو، انسان و قرآن، قم، قیام، ۱۳۸۱ ش.
۷. همو، عیون مسائل نفس و شرح آن، قم، قیام، ۱۳۸۰ ش.
۸. همو، متأثر آثار، تدوین داود صمدی آملی، قم، الف لام میم، ۱۳۸۶ ش.
۹. حسینی شیرازی، سیدمحمد، تبیین القرآن، بیروت، دارالعلوم، ۱۴۲۳ ق.
۱۰. خدایاری فرد، محمد، آماده‌سازی مقیاس دینداری و ارزیابی دینداری اقشار مختلف جامعه ایران، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۸۸ ش.
۱۱. دورکیم، امیل، صوربنیانی حیات دینی، ترجمه باقر پرهام، چاپ سوم، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۳ ش.
۱۲. رازی، فخرالدین محمد بن عمر، تفسیر مفاتیح الغیب، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ ق.
۱۳. ربانی خوراسگانی، علی و وحید قاسمی، «نگرش مردم شهر اصفهان در مورد آسیب‌های نظام اجتماعی ایران با تأکید بر تحلیل آسیب دین‌گریزی در جامعه»، جامعه‌شناسی ایران، دوره چهارم، شماره ۳، ۱۳۸۱ ش.
۱۴. سراج‌زاده، سیدحسین، سنجش‌گرانش‌ها، رفتارها و آگاهی‌های دانشجویان دانشگاه‌های دولتی، تهران، وزارت علوم، تحقیقات و فناوری، ۱۳۸۳ ش.
۱۵. سراج‌زاده، سیدحسین و محمدرضا پویافر، «مقایسه تجربی سنج‌های دینداری»، مجله جامعه‌شناسی ایران، دوره هشتم، شماره ۴، ۱۳۸۷ ش.
۱۶. شجاعی زند، علیرضا، «بررسی امکان همزیستی دین و مدرنیته»، نامه علوم اجتماعی، شماره ۳۰، ۱۳۸۶ ش.
۱۷. همو، «مدلی برای سنجش مراتب دینداری در ایران»، جامعه‌شناسی ایران، دوره ششم، شماره ۱، ۱۳۸۴ ش.
۱۸. شریف لاهیجی، محمد بن علی، تفسیر شریف لاهیجی، تهران، دفتر نشر داد، ۱۳۷۳ ش.
۱۹. شکبیا، عباس، بررسی رفتارهای مذهبی در مردم تهران، تهران، مرکز تحقیقات و مطالعات ریاست جمهوری، ۱۳۷۹ ش.
۲۰. صدوق، محمد بن علی بن حسین بن موسی بن بابویه قمی، من لایحضره الفقیه، چاپ دوم، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۰۴ ق.
۲۱. صدیق سروسستانی، رحمت‌الله، «کاربرد تحلیل محتوا در علوم اجتماعی»، فصلنامه علوم اجتماعی، دانشگاه تهران، دوره هشتم، شماره ۸، ۱۳۷۵ ش.
۲۲. طباطبایی، سیدمحمدحسین، ترجمه تفسیر المیزان، ترجمه موسوی همدانی، چاپ پنجم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۷۴ ش.
۲۳. طبرسی، فضل بن حسن، ترجمه مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ترجمه مترجمان، تهران، فراهانی، ۱۳۶۰ ش.

۲۴. همو، تفسیر جوامع الجامع، تهران، انتشارات دانشگاه تهران و مدیریت حوزه علمیه قم، ۱۳۷۷ ش.
۲۵. طوسی، محمد بن حسن، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۵ ق.
۲۶. طیب، سید عبدالحسین، اطیب البیان فی تفسیر القرآن، تهران، اسلام، ۱۳۸۷ ش.
۲۷. فضل الله، سید محمدحسین، تفسیر من وحی القرآن، بیروت، دار الملائک للطباعة و النشر، ۱۴۱۹ ق.
۲۸. فلیک، اووه، درآمدی بر تحقیق کیفی، ترجمه هادی جلیلی، تهران، نی، ۱۳۸۷ ش.
۲۹. فوکویاما، فرانسیس، پایان نظم، ترجمه غلامعباس توسلی، تهران، جامعه ایرانیان، ۱۳۷۹ ش.
۳۰. فیض کاشانی، محمد محسن بن شاه مرتضی، تفسیر الصافی، تهران، مکتبه الصدر، ۱۴۱۵ ق.
۳۱. قرائتی، محسن، تفسیر نور، چاپ یازدهم، تهران، مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن، ۱۳۸۳ ش.
۳۲. کاشانی، ملافتح الله، تفسیر منهج الصادقین فی الزام المخالفین، تهران، کتاب فروشی محمدحسن علمی، ۱۳۳۶ ش.
۳۳. مجلسی، محمدباقر، بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار، تهران، اسلامیه، بی تا.
۳۴. مدرسی، سید محمدتقی، من هدی القرآن، تهران، دار محیی الحسین، ۱۴۱۹ ق.
۳۵. مغنیه، محمدجواد، التفسیر الکاشف، قم، دار الکتب الاسلامی، ۱۴۲۴ ق.
۳۶. مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۴ ش.
۳۷. موسوی خمینی، سیدروح الله، رساله توضیح المسائل، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۴ ش.
۳۸. نجفی خمینی، محمدجواد، تفسیر آسان، تهران، اسلامیه، ۱۳۹۸ ق.

نگاهی قرآنی به

نقش الگو در تربیت اقتصادی فرزندان*

□ محمد امامی^۱

چکیده

اهمیت نقش تربیت اقتصادی از منظر آموزه‌های قرآن همانند تربیت دینی - فرهنگی و تربیت اجتماعی می‌باشد. تربیت اقتصادی صحیح آثار مادی و معنوی بسیاری در سبک زندگی فردی دارد که پاک شدن روزی، ایجاد اعتماد به نفس، سلامت روان، قبولی اعمال، آرامش و آسودگی خاطر از جمله آن است. این پژوهش، کیفی و مبتنی بر تحلیل محتوا می‌باشد و با مراجعه به منابع اصیل، به نقش الگو در تربیت اقتصادی فرزندان پرداخته است. بر همین اساس ابتدا عوامل اعتقادی و زیربنای فکری و نیز عوامل رفتاری تشکیل دهنده الگوی مناسب و سپس آثار اجتماعی تربیت صحیح اقتصادی بیان شده است. در نتیجه برخورداری از انگیزه معنوی و الهی، پرهیز از غرور و غفلت، اقتصاد و میانه‌روی، رعایت حقوق دیگران، از عوامل رفتاری تربیت صحیح اقتصادی است که آثار سودمندی مانند کسب ثواب و خیر در آخرت، تقرب به جوار الهی، ایجاد جامعه‌ای برخوردار از

رشد و تکامل، حاکمیت صلح و آرامش و کاهش جرایم اقتصادی و اجتماعی را به همراه دارد.

واژگان کلیدی: تربیت اقتصادی، الگوی اقتصادی، سبک زندگی اسلامی، رعایت حقوق دیگران.

مقدمه

از آنجا که اقتصاد در زندگی انسان‌ها نقش بسیار مهمی دارد، در منابع روایی برای فعالیت‌های اقتصادی سالم، آثار مادی و معنوی بسیاری برشمرده شده است که از جمله آن‌ها می‌توان به پاک شدن رزق و روزی، ایجاد اعتماد به نفس، سلامت روان، قبولی اعمال، آرامش و آسودگی خاطر و... اشاره کرد. از سوی دیگر، فعالیت اقتصادی ناسالم، روزی حرام را در پی دارد که در زندگی اثرات منفی فراوانی بر جا می‌گذارد. در روایات برای لقمه حرام آثار منفی زیادی همچون: سنگدلی و قساوت قلب، پذیرفته نشدن عبادت، شمول لعنت فرشتگان، محرومیت از دیدار و کوثر و شفاعت برشمرده‌اند (ر.ک: حلی، بی‌تا: ۱۲۷). اما رشد و توسعه اقتصادی جامعه، بالندگی و استقلال اقتصادی آن و در نتیجه رفاه و آسایش مردم بدون برخورداری از الگویی مناسب ناممکن است.

انسان در رفتار فردی و اجتماعی خود همواره از الگوهایی پیروی می‌کند که آن‌ها می‌توانند به صورت مثبت یا منفی در رفتار او تأثیرگذار باشند. اگر الگوی انتخاب‌شده دارای ویژگی‌های مثبت باشد، انسان‌ها نیز همان ویژگی‌ها را در خود ایجاد می‌کنند و چنانچه دارای ویژگی‌های منفی باشد آن‌ها نیز دارای همان صفات منفی می‌گردند. قرآن کریم می‌فرماید: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا﴾ (احزاب / ۲۱)؛ قطعاً برای شما در [اقتدا به] رسول خدا سرمشقی نیکوست برای آن کس که به خدا و روز بازپسین امید دارد و خدا را فراوان یاد می‌کند. شیخ طوسی در تفسیر این آیه می‌نویسد:

﴿فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ أَيِ اقْتِدَاءِ حَسَنِ فِي جَمِيعِ مَا يَقُولُهُ وَيَفْعَلُهُ (۱۴۰۹: ۳۲۸/۸).

بنابراین کسی که امید به خدا و روز قیامت دارد و در پرتو آن به دنبال یک زندگی الهی است و پیامبر را الگوی خود قرار می‌دهد، باید از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در گفتار و رفتار پیروی نماید.

در سوره ممتحنه، آیه ۴ نیز حضرت ابراهیم عَلَيْهِ السَّلَامُ و در آیه ۶ مؤمنان^۲ به عنوان الگو معرفی می‌شوند. امیر مؤمنان عَلَيْهِ السَّلَامُ نیز در موردی که می‌خواست با مردم برخورد نماید بسیاری از پیامبران از جمله ابراهیم، لوط، موسی، هارون، یوسف و پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ را اسوه خود معرفی می‌کند (صدوق، ۱۳۸۵: ۱/۱۴۸). امام صادق عَلَيْهِ السَّلَامُ نیز در روایتی به این مطلب اشاره می‌کند (تمیمی مغربی، ۱۹۶۳: ۲/۱۹۴).

طرح مسئله

آنچه در این جستار مورد بررسی قرار گرفته است الگوی تربیت اقتصادی مناسب برای فرزندان است. مقاله به پاسخ این پرسش پرداخته است که آیا از آموزه‌های قرآنی و حدیثی می‌توان الگویی مناسب برای تربیت اقتصادی فرزندان ارائه نمود؟ الگویی که در این منابع ارائه شده دارای چه عناصری است و چه عواملی در کارایی این الگو تأثیرگذار است؟ رعایت این عوامل چه آثاری در توسعه و تکامل جامعه در پی دارد؟

مفهوم‌شناسی الگو

الگو که معادل عربی آن اسوه است و معادل انگلیسی آن Sample یا Example (Guralnik & Neufeldt, 1986) به معنای چیزی است که برای اقتدا به آن و پیروی از آن گزینش می‌شود. فراهیدی می‌گوید:

«فلان يتأسى بفلان: أي يرى أن له فيه أسوة أو اقتدى به وكان في مثل حاله»؛ (۱۴۰۹: ۳۳۳/۷)؛ فلانی به فلانی تأسی نمود یعنی فلانی را الگوی خود می‌بیند و به او اقتدا می‌نماید و حالات خود را همانند وی می‌نماید.

زیبیدی نیز می‌گوید:

«وقد تأسى به: اتبع فعله واقتدى به» (حسینی واسطی زبیدی، بی‌تا: ۱۵۸/۱۹)؛ تأسی نمود بدان یعنی انجام آن را دنبال نمود و به او اقتدا نمود.

۱. «لَقَدْ كُنْتُمْ لَكُمْ أَسْوَةً حَسَنَةً فِي إِبْرَاهِيمَ وَالَّذِينَ مَعَهُ»؛ قطعاً برای شما در [پیروی از] ابراهیم و کسانی که با اویند سرمشقی نیکوست.
۲. «لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِيهِمْ أَسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَن كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَمَن يَتَوَلَّ فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ الْعَزِيزُ الْحَمِيدُ»؛ قطعاً برای شما در [پیروی از] آنان سرمشقی نیکوست [یعنی] برای کسی که به خدا و روز بازپسین امید می‌بندد و هر کس روی برتابد [بداند که] خدا همان بی‌نیاز ستوده [صفات] است.

نقش الگو در زندگی انسان

الگو در زندگی انسان می‌تواند جهت‌دهی زندگی انسان را تعریف نماید. چنانچه انسان شخص مثبتی را به عنوان الگو انتخاب کند، جهت‌گیری زندگی او نیز مثبت می‌شود و چنانچه الگوی او چهره‌ای منفی باشد، نباید انتظار داشت که پیروان او رفتاری سالم داشته باشند. به همین دلیل، قرآن کریم تذکر می‌دهد که الگوی شما پیامبران و یا پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله است (ر.ک: احزاب / ۲۱؛ ممتحنه / ۴-۶).

مسائل اقتصادی نیز از این قاعده مستثنا نیست و ارائه یک الگوی اقتصادی صحیح در جامعه می‌تواند نقش بسیار مهمی در زمینه تولید، توزیع و مصرف ایفا نماید. اندیشمندان و رهبران باید برای مردم الگویی مناسب معرفی نمایند و مردم نیز مورد مناسبی را برای الگو برگزینند. لذا شناخت الگوی صحیح و مناسب از اهمیت بسیاری برخوردار است.

الگوی مناسب با دیگر اصول اعتقادی و اجتماعی حاکم بر جامعه همسوست، بنابراین نمی‌تواند با اصول آرمانی، پندارها و قوانین حاکم بر آن جامعه تعارض داشته باشد. البته الگوی مناسب نیز به نوبه خود متأثر از عوامل مختلفی است که میزان شایستگی و تأثیرگذاری آن را تعیین می‌کند.

مفهوم‌شناسی تربیت

تربیت مصدر تفعیل از ماده «ربو» به معنای رشد دادن، نمو کردن و زیاد کردن است (جوهری، ۱۴۰۷: ۲۳۵/۶؛ نیز ر.ک: ابن فارس، ۱۴۰۴: ۴۸۳/۲) که در رشد مادی و معنوی به کار می‌رود. به دیگر سخن تربیت همیشه به معنای توسعه و افزایش در مقدار نیست بلکه گاه به معنای توسعه کیفی یعنی خارج کردن شیء از افراط و تفریط به سوی اعتدال و سوق دادن آن به سوی کمال است.

مراد از آن در آموزه‌های تربیتی اسلام، پرورش استعدادها و مادی و معنوی و توجه دادن آن‌ها به سوی اهداف و کمالاتی است که خداوند متعال برای وصول به آن اهداف در وجود آدمی قرار داده است (صانعی، ۱۳۸۰: ۱۲).

۱. جایگاه تربیت در آموزه‌های اسلام

از دیدگاه قرآن کریم، تربیت جایگاه والایی دارد. یکی از صفات خداوند ربّ است که به معنای مربی است و این علاوه بر خالق بودن است. قرآن کریم وقتی در مورد جبران تلاش پدر و مادر برای تربیت انسان سخن می‌گوید، دستور می‌دهد که کاملاً متواضع باشیم. قرآن می‌فرماید: انسان باید در معاشرت و گفتگوی با پدر و مادر، طوری روبه‌رو شود که پدر و مادر تواضع و خضوع او را احساس کنند و بفهمند که او خود را در برابر ایشان خوار می‌دارد و نسبت به ایشان مهر و رحمت دارد همان طور که آن‌ها در تربیت او تلاش نموده‌اند (ر.ک: اسراء/ ۲۴).

افزون بر این، تزکیه که خود نوعی تربیت است، غالباً در کنار تعلیم مطرح شده و در واقع اشاره به این شده که تعلیم با اهمیت فوق‌العاده‌ای که دارد، در عین حال باید در کنار آن تزکیه نیز وجود داشته باشد. هدف از ارسال رسولان نیز تعلیم و تربیت مردم عنوان شده است (ر.ک: جمعه/ ۲).^۱

حضرت علی علیه السلام در مورد اهمیت آن می‌فرماید:

«أَيُّهَا النَّاسُ تَوَلَّوْا عَن أَنْفُسِكُمْ تَأْدِيبُهَا وَاعْدِلُوا بِهَا عَن ضِرَاوَةِ عَادَاتِهَا» (نهج البلاغه، ۱۴۱۲: حکمت ۳۵۹): به ادب کردن و اصلاح خود بپردازید و از عادات ناشایست روی برگردانید.

۱-۱. نقش تربیت در الگوی اقتصادی

بی‌شک تربیت در نحوه فعالیت اقتصادی افراد نقش مهمی دارد و نمی‌توان جایگاه آن را در ارائه الگوی صحیح نادیده گرفت. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله تربیت فرزند را از پرداخت صدقه ثابت روزانه بهتر تلقی نموده، یکی از مهم‌ترین حقوق فرزند بر والدین را تربیت وی برشمرده، می‌فرماید: «أَكْرَمُوا أَوْلَادَكُمْ وَأَحْسِنُوا آدَابَهُمْ يَغْفِرَ لَكُمْ» (حرّ عاملی، ۱۴۰۳: ۱۴۷/۱۲). امام صادق علیه السلام درباره اهمیت تربیت فرزند می‌فرماید: پس از هفت سالگی مواظب فرزندان خود باشید و آن‌ها را تأدیب نمایید (کلینی، ۱۳۸۸: ۴۷/۶).

از این رو شایسته است که نهادهای مؤثر در این مورد و ابعاد تربیتی تأثیرگذار بر الگوی مصرف صحیح مورد بررسی قرار گیرد.

۱. «هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ».

۲-۱. نقش نهاد خانواده در تربیت فرزندان

نهاد خانواده مهم‌ترین مرکز آموزش روابط اجتماعی است. به این معنا که انسان به عنوان واحد مؤثر اجتماعی، اساسی‌ترین مفاهیم اجتماعی را از خانواده و در خانواده یاد می‌گیرد. در دوران کودکی انگیزش‌های درونی و ناخودآگاه که از عوامل مهم تعیین‌کننده رفتارهای اجتماعی انسان هستند، شکل می‌گیرند. رفتارهای والدین، واکنش به رفتارهای کودک، نحوه آموزش به کودک، محیط و جو حاکم بر خانواده و عوامل مهم دیگر در دوران کودکی، انگیزش‌های درونی و ناخودآگاه فرد را شکل می‌دهند که در آینده نقشی تعیین‌کننده در رفتارهای اجتماعی از جمله رفتار اقتصادی دارند. اگر در خانواده به مفاهیمی نظیر انگیزه الهی و معنوی، دوری از اسراف، میانه‌روی، رعایت حقوق دیگران و... اهمیت داده شود، کودک به طور ناخودآگاه و در سنین بالاتر آگاهانه به این مفاهیم گرایش پیدا می‌کند.

سطح دانش و آگاهی والدین در فراهم کردن عوامل مثبت و ارائه الگوی رفتاری مناسب برای فرزندان بسیار مؤثر است. جو حاکم بر جامعه نیز بر انتخاب نوع آموزش توسط والدین اثرگذار است؛ برای مثال، در جامعه‌ای که اسراف، تبذیر و تجمل‌گرایی حاکم است محیط خانواده نیز از آن متأثر می‌شود و در نتیجه نقش خانواده در پرورش فرزند کم‌رنگ می‌شود. بدین‌سان واکنش والدین در برابر محیط بر شکل‌گیری شخصیت فرزندان مؤثر است. از دیگر عناصری که به والدین کمک می‌کند بتوانند تهدیدهای موجود در جامعه را خنثی نموده موفق به تربیت فرزندان بر اساس مفاهیم فرهنگ دینی خود گردند، ارائه الگوهای مناسب از جمله در حوزه رفتار اقتصادی برای فرزندان است. از این رو، اسلام به خانواده و نقش آن در مورد تربیت کودک اهمیت زیادی داده است. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله می‌فرماید:

مرد در خانواده‌اش از کسی که تحت سرپرستی اوست بازخواست می‌شود و زن نیز اداره‌کننده خانه شوهر است و نسبت به کسی که تحت اداره اوست مسئولیت دارد. آگاه باشید که همه نگهبانید و از آنچه تحت سرپرستی شماست بازخواست خواهید شد (محمدری شهری، ۱۴۱۶: ۲۲۳/۴).

امام سجاد علیه السلام نیز فرمود:

همانا از کسی که او را اداره می‌کنی بازخواست خواهی شد (ابن شعبه حزانى، ۱۳۶۳: ۴۱۶).

معصومان عليهم السلام تربیت فرزند را یکی از حقوق وی و تکالیفی می‌دانند که بر عهده والدین او قرار داده شده است. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در این مورد فرمود:

«حَقُّ الْوَلَدِ عَلَى الْوَالِدِ أَنْ يُحَسِّنَ اسْمَهُ وَأَنْ يُحَسِّنَ أَدَبَهُ» (امینی نجفی، ۱۹۷۷: ۳۱۲/۶)؛
از حقوق فرزند بر پدر این است که برای وی نام نیک انتخاب نموده و او را به نیکى ادب نماید.

نیز امام سجاد علیه السلام از خداوند می‌خواهد که او را در تربیت فرزندانش توفیق دهد
(الصحيفة السجادية، ۱۴۱۱: دعای ۲۵).

۳-۱. زیربنای فکری الگوی اقتصادی

باورهای انسان در زمینه‌های مختلف بر رفتار انسان و جهت‌گیری‌های فردی و اجتماعی او تأثیرگذارند. این باورها در زمینه رفتارهای اقتصادی و از جمله ارائه الگوی مصرف مناسب، تأثیر به‌سزایی دارند. مجموعه نگرش‌ها و باورهای انسان در زندگی را جهان‌بینی می‌گویند.

اعتقاد مادی و باور به وجود صرفاً جهان مادی و یا به تعبیری ناباوری به سرای آخرت موجب می‌شود که انسان سود و زیان و لذت و رنج خود را در این جهان منحصر ببیند و در نتیجه سعی کند بیشترین لذت را از پدیده‌های هستی ببرد. در حالی که اعتقاد به سرای آخرت موجب تعمیم مفهوم سود و زیان می‌گردد و لذت و رنج را گسترده‌تر از رنج و لذت مادی برمی‌شمارد. قرآن شریف در این زمینه می‌فرماید: ﴿هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ تِجَارَةٍ تُبْحِمُكُمْ مِنْ عَذَابِ أَلِيمٍ﴾ (صف / ۱۰)؛ آیا شما را بر تجارتی راه نمایم که شما را از عذابی دردناک می‌رهاند.

از آنجا که تجارت معمولاً برای انسان سودآور است و سوددهی در مفهوم آن نهفته است و لذا مردم در آن رغبت می‌نمایند (راغب اصفهانی، ۱۴۰۴: ۷۳)، خداوند در اینجا از واژه تجارت استفاده نموده تا به سود موجود در موضوع این آیه اشاره نماید. این در حالی است که آیه درباره جهاد است و در آیه بعد می‌فرماید: ﴿تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ

وَجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ ذَلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿۱۱﴾؛ به خدا و فرستاده او بگروید و در راه خدا با مال و جانتان جهاد کنید این [گذشت و فداکاری] اگر بدانید برای شما بهتر است. بنابراین مفهوم تجارت در آیات مورد نظر از نظر مادی نه تنها دارای سود نیست، بلکه در مورد جهاد است که در آن خسارت مادی و جسمی نیز وجود دارد. لذا سود از نظر آموزه‌های اسلامی مفهومی گسترده دارد که توجه به آن در ارائه الگوی مناسب با جامعه دینی ضروری است. به فرمایش علامه طباطبایی، ایمان و جهاد کالایی است که هزینه آن مال و جان انسان است اما سود آن نجات از عذاب است (طباطبایی، ۱۳۷۲: ۱۹/۲۵۹).

۲. نقش عوامل اعتقادی در ارائه الگوی صحیح مصرف

باورهای دینی به گونه‌های مختلف بر الگوپذیری انسان در زمینه رفتارهای اقتصادی تأثیرگذار است. از این رو، مریبان باید تقویت باورهای فرزندان را در اولویت قرار دهند و برای تقویت آن تلاش نمایند. همچنان که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله تربیت فرزند را جزء وظایف والدین برشمرده است (حزّ عاملی، ۱۴۰۳: ۱۵/۱۲۳). اینک باورهای تأثیرگذار بر رفتار اقتصادی و چگونگی آن بررسی می‌شود.

۲-۱. ایمان به خدا

ایمان از جمله عواملی است که یقیناً بر نوع رفتار اقتصادی افراد تأثیرگذار است. هدف انسان غیر الهی با توجه به باوری که دارد، تأمین نیازهای مادی به هر روش ممکن است در حالی که فردی که به خدا ایمان دارد الگوی خود را از آموزه‌های الهی انتخاب می‌کند و در رفتار و منش خود دستورات دینی را مدّ نظر دارد. از دیدگاه او و به پیروی از دستورات دینی، درآمدی مطلوب است و مصارفی لازم و دارای اولویت است که از دیدگاه انسان غیر مؤمن ممکن است حتی غیر عاقلانه تلقی شود یا مصارفی ممنوع باشد که درک آن برای غیر او ممکن نباشد.

بر اساس آموزه‌های دینی، کسب درآمد از راه‌هایی مانند اخذ ربا، کم‌فروشی و موارد مشابه ممنوع شمرده شده است. همچنین مصارف حرامی همچون نوشیدن شراب

و به کارگیری آلات قمار وجود دارد (ر.ک: مائده/ ۹۰-۹۱) که مایه فساد و تباهی و به زیان فرد و جامعه است (ر.ک: ابن شعبه حجازی، ۱۳۶۳: ۳۵۱-۳۵۲). اما فساد، تنها ضرر جسمانی نیست، بلکه ممکن است آنچه برای روح و روان انسان‌ها زیانبار است، خطرناک‌تر و زیان‌های ناشی از آن، سهمگین‌تر باشد.

در حالی که هدف اصلی انسان غیر مؤمن به خدا، تأمین لذات زودگذر دنیوی است و برای رسیدن به آن ممکن است دست به هر اقدامی بزند که به بیان قرآن: ﴿زُيِّنَ لِلدِّينِ كَفْرًا وَالْحَيَاةَ الدُّنْيَا...﴾ (بقره/ ۲۱۲). از دیدگاه انسان مؤمن کسب درآمد از راه سرقت، غصب، کم‌فروشی، ربا و رشوه حرام است و باید از آن‌ها پرهیز نمود و مصارفی که اسراف، تبذیر و اتلاف مال و امکانات یا تضییع حقوق دیگران را در پی داشته باشد ممنوع است. در آموزه‌های روایی هر گونه هزینه نمودن در راه حرام ممنوع است. امام علی علیه السلام فرمود:

- بخشیدن مال برای بندگی خدا، بزرگ‌ترین نعمت، و دادن آن در راه نافرمانی خداوند، از هر چیز محنت‌بارتر است (لیثی واسطی، ۱۳۷۶: ۱۴۳).

- دارایی خویش را در راه گناهان صرف مکن؛ زیرا آنگاه بدون عمل [صالح]، نزد خدا خواهی رفت (همان: ۵۲۵).

تقویت ایمان به خدا و آشنا نمودن فرزندان و جوانان به این امور موجب می‌شود که آن‌ها در انتخاب الگوی اقتصادی مناسب توفیق یابند. ایمان به خدا به گونه‌های مختلف بر رفتار اقتصادی فرد تأثیر می‌گذارد.

۱-۱-۲. ایمان و منافع اخروی

افراد باایمان بر اساس بینش وسیعی که دارند، منافع را فقط در منفعت‌های دنیوی نمی‌بینند بلکه در بسیاری از اعمال، منافع درازمدت و اخروی را در نظر می‌گیرند و با اعتقاد به جهان دیگر، از کمک به هم‌نوعان خود دریغ نمی‌ورزند. قرآن کریم درباره این گروه می‌فرماید: ﴿وَأَنْفِقُوا مِمَّا رَزَقْنَاكُمْ سِرًّا وَعَلَانِيَةً يَرْجُونَ تِجَارَةً لَّنْ تَبُورَ لِيُؤْتِيَهُمُ الْجُورُ هُمْ وَيَزِيدُهُم مِّن فَضْلِهِ إِنَّهُ غَفُورٌ شَكُورٌ﴾ (فاطر/ ۲۹-۳۰).

افراد مؤمن وابسته به ثروت خود نیستند بلکه آن را در مسیر رضایت الهی و خدمت

به نیازمندان به کار می‌گیرند و از پرداخت حقوق دیگران دریغ نمی‌کنند (ر.ک: ذاریات/ ۱۹). قرآن کریم در ضمن آیات ۲۲ تا ۳۵ سوره معارج که به بیان ویژگی‌های افراد مؤمن و شایسته می‌پردازد به این موضوع اشاره کرده، می‌فرماید: ﴿وَالَّذِينَ فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَّعْلُومٌ﴾ (معارج/ ۲۴). گرچه برخی از مفسران آن را به زکات تفسیر نموده‌اند (طبرسی، ۱۴۱۵: ۱۰/۱۲۴)، بعضی با الهام از روایات، منظور از این حق را چیزی غیر از صدقات واجب (فیض کاشانی، ۱۳۷۶: ۱۳۵۲/۲) یا اعم از واجب و غیر آن (راوندی، ۱۴۰۵: ۱/۲۲۰) برشمرده‌اند. علامه حلی برای اثبات اینکه منظور غیر از زکات واجب است، می‌فرماید که این آیه مکی است در حالی که زکات در مدینه تشریح شد (۱۴۱۴: ۲/۱۵۲). در روایات نیز بر این مطلب تأکید شده است (ر.ک: کلینی، ۱۳۸۸: ۳/۴۹۹؛ صدوق، ۱۴۰۴: ۲/۴۸؛ ابن شعبه حرانی، ۱۳۶۳: ۵۱۴). امام صادق علیه السلام با استناد به آیه قرآن، آن را مطرح می‌نماید و می‌فرماید: «... خداوند در مال اغنیا، حقوقی غیر از زکات را وضع نموده و فرموده است: ﴿وَالَّذِينَ فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَّعْلُومٌ﴾». سپس حضرت به ماهیت آن اشاره نموده و اظهار می‌دارد که «فالحقّ المعلوم من غیر الزکاة» و می‌فرماید این حق چیزی است که انسان به صورت داوطلبانه بر خود واجب می‌کند که به مقدار توان خود روزانه، هفتگی یا ماهانه پرداخت نماید... (کلینی، ۱۳۸۸: ۳/۴۹۸-۴۹۹).

۲-۱-۲. ایمان و مشکلات اقتصادی

مؤمنان در برابر نابسامانی‌های اقتصادی و مشکلات زندگی شکیبایی می‌ورزند. قرآن کریم هنگام اشاره به افراد لایق بشارت می‌دهد: ﴿...الصَّابِرِينَ عَلَىٰ مَا أَصَابَهُمْ﴾ (حج/ ۳۵): آنان که در مقابل مشکلاتی که به آن‌ها می‌رسد شکیبایی می‌ورزند. یکی از وظایف مهم مریبان نیز با توجه به نقش الگوی رفتاری که دارند، تبیین و تمرین دادن این دست مفاهیم به نوجوانان است. آن‌ها می‌توانند جلوه‌هایی از مشکلاتی را که رهبران راستین الهی برای رسیدن به اهداف خود تحمل نمودند و به ویژه فشارهای اقتصادی را که برای رسیدن به اهداف خود پشت سر نهادند، برای جوانان به تصویر کشند.

۲-۱-۳. ایمان و تلاش اقتصادی

مؤمن آنچه را دارد از فضل پروردگارش می‌داند نه ناشی از تلاش خود. بدین سان ثروت

خویش را وسیله آزمایش می‌داند و پیوسته در پی استفاده مطلوب از آن است. قرآن کریم می‌فرماید: ﴿قَالَ هَذَا مِنْ فَضْلِ رَبِّي لِيَبْلُوَنِي أَأَشْكُرُ أَمْ أَكْفُرُ وَمَنْ شَكَرَ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِ وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ رَبِّي غَنِيٌّ كَرِيمٌ﴾ (نمل / ۴۰)؛ گفت: این از فضل پروردگار من است تا مرا آزمایش کند که آیا شکر او را به جا می‌آورم یا کفران می‌کنم؟! و هر کس شکر کند، به نفع خود شکر می‌کند و هر کس کفران نماید [به زیان خویش نموده است که] پروردگار من، غنی و کریم است.

۴-۱-۲. ایمان و پرهیز از تبلی

مؤمن پرکار و سخت‌کوش است و امکانات اقتصادی، سرمایه، توانمندی و وقت خویش را با کم‌کاری و تن‌پروری هدر نمی‌دهد. قرآن کریم می‌فرماید: ﴿وَآخِرُونَ يَصْرَبُونَ فِي الْأَرْضِ يَتَّبِعُونَ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ﴾ (مزمّل / ۲۰)؛ و گروهی دیگر برای به دست آوردن فضل الهی [و کسب روزی] به سفر می‌روند.

۵-۱-۲. ایمان و اعتدال

در عین برخورداری از موقعیت اقتصادی مناسب، در زندگی راه میانه‌روی را در پیش گرفته و از اسراف پرهیز می‌کند و بخل و سخت‌گیری نیز ندارد. قرآن کریم می‌فرماید: ﴿وَالَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا﴾ (فرقان / ۶۷)؛ و کسانی که هر گاه انفاق کنند، نه اسراف می‌نمایند و نه سخت‌گیری؛ بلکه در میان این دو، حد اعتدالی دارند.

۲-۲. ایمان به مالکیت خدا

کسی که معتقد به مالکیت خداوند نباشد، خود را در چگونگی کسب درآمد و نیز مقدار و چگونگی مصرف کالا و استفاده از امکانات، کاملاً آزاد دانسته، آنچه را در راستای وصول به لذت‌های مادی تشخیص دهد، انجام می‌دهد. در حالی که اعتقاد به مالکیت خداوند، نوع رفتار انسان را تنظیم و کنترل می‌نماید. انسان مؤمن بر این عقیده است که مالکیت او اعتباری و در طول مالکیت خداست؛ بنابراین حق ندارد هر گونه بخواهد، رفتار نماید. اسراف، تبذیر و مصرف بیهوده با اعتقاد به مالکیت خدا همخوانی

ندارد. امام صادق علیه السلام می‌فرماید: «المال مال الله يضعه عند الرجل ودائع...»؛ مال از آن خداوند است که آن را امانت نزد آدمی نهاده و به آنان اجازه داده است تا با میانه‌روی بخورند و بیاشامند و در حدّ معتدل بپوشند، مرکبی در حدّ متوسط داشته باشند و با رعایت میانه‌روی، ازدواج نمایند و مازاد آن را به فقیران مؤمن بازگردانند (حز عاملی، ۱۴۰۳: ۳۶۶/۸).

۲-۲-۱. ایمان به نبوت

در آموزه‌های قرآنی، انسان مؤمن و الهی‌الگوی خود را پیامبران قرار می‌دهد (ر.ک: احزاب/ ۲۱) و در رفتارهای فردی، اجتماعی و اقتصادی از آنان پیروی می‌کند. قرآن کریم می‌فرماید: «قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي» (آل عمران / ۳۱)؛ اگر خداوند را دوست می‌دارید از من پیروی نمایید. کسانی که به انبیا ایمان دارند و آن‌ها را فرستادگان الهی می‌دانند گفتار آنان را سخن الهی و رفتار آن‌ها را برخاسته از معارف خدا دانسته به آن‌ها اقتدا می‌نمایند. تقویت ایمان به پیامبران در فرزندان، در الگوسازی برای آن‌ها تأثیر به‌سزایی دارد. از این رو، بر انسان است که سیری در گفتار و رفتار پیامبر و جانشینان آن حضرت داشته باشد تا آن‌ها را کاملاً شناخته و همانند آن‌ها رفتار نماید و سپس در مقام تربیت فرزندان و الگوسازی برای آن‌ها، این فرستادگان خدا و نقش آن‌ها را در هدایت بشر به سوی سعادت برجسته نماید.

امیر مؤمنان علیه السلام می‌فرماید:

«فتأس بنبيك الأطيب الأطهر صلوات الله عليه فإن فيه أسوة لمن تأسى وعزاء لمن تعزى وأحب العباد إلى الله المتأسى بنبيه» (تهج البلاغه، ۱۴۱۲: ۵۸/۲، خطبه ۱۶۰)؛ به پیامبر پاک و طاهر اقتدا کنید که او الگوی مناسبی است برای کسانی که به دنبال یافتن الگو هستند و عزت است برای کسانی که به دنبال عزت هستند و بهترین بندگان خدا کسی است که او را الگوی خود قرار دهد.

۲-۲-۲. ایمان به روز حساب

انسان دارای باور به روز حساب در رفتارهای خود توجه نموده، از بسیاری از درآمدها چشم‌پوشی می‌کند و از برخی هزینه‌ها و مصارف پرهیز می‌کند. رسول اکرم صلوات الله عليه فرمود: «يا أبا ذر من لم يبالي من أين اكتسب المال لم يبالي الله من أين أدخله النار» (حز عاملی،

۱۴۰۳: ۳۷۹/۱۱؛ آن کس که اهمیت نمی‌دهد که مالی را از کجا و چگونه به دست آورده است، خداوند در قیامت اهمیت نمی‌دهد که چگونه او را وارد آتش نماید.

فرد معتقد با الگوگیری از این رهنمود، از بسیاری از درآمدهای نامشروع پرهیز می‌نماید و نسبت به چگونگی هزینه کردن درآمد خود نیز حساس است. امام سجاد علیه السلام فرمود:

«معیشة أتقوی بها علی جمیع حوائجی وأتوصل بها فی الحیاة إلی آخرتی من غیر أن تترفی فیها فأطغی أو تقتر بها علی فأشقی» (الصحیفة السجادیة، ۱۴۱۱: ۱۴۹؛ نیز ر.ک: کلینی، ۱۳۸۸: ۵۵۲/۲)؛ خداوند به من زندگی عنایت کن که در آن تمام احتیاجاتم تأمین شده باشد و به وسیله آن برای تأمین حیات آخرتم تلاش نمایم، بی آنکه در آن مرا به زیاده‌روی مبتلا سازی که طغیان کنم یا اینکه مرا به کمبود و سختی دچار نمایی که در نتیجه به شقاوت مبتلا شوم.

۳. رفتارهای دینی

در اسلام حدود و مقرراتی وجود دارد که باید رفتار مسلمان بر مبنای آن‌ها تنظیم گردد و بدون رعایت آن‌ها، وی از ایمان کامل برخوردار نیست. این حدود همان قوانین الهی حاکم بر رفتار فرد و جامعه اسلامی‌اند. در ارائه الگوی مناسب برای یک جامعه دینی باید حدود و مقررات شرعی در نظر گرفته شوند؛ زیرا انسان‌ها در مقابل تمام اعمال و رفتار خود از جمله در رفتارهای اقتصادی مسئول‌اند و روزی پاسخ‌گوی آن خواهند بود. حضرت امیر مؤمنان علیه السلام درباره این مسئولیت نسبت به استفاده از مواهب این جهان می‌فرماید:

«فی حلالها حساب وفی حرامها عقاب...» (نهج البلاغه، ۱۴۱۲: ۱۳۰/۱)؛ استفاده از نعمت‌های حرام این جهان موجب مجازات و استفاده از حلال آن‌ها نیز موجب مسئولیت است.

آموزش رفتارهای اقتصادی حلال و حرام باید جزء برنامه تربیتی برگرفته از آموزه‌های قرآنی باشد. چنانچه در الگوی پیشرفت اقتصادی حدود و ثغور فعالیت مجاز اقتصادی دیده نشده باشد و آموزش آن‌ها مورد غفلت قرار گیرد، نمی‌توان انتظار داشت

که فرزندان آینده، جامعه‌ای ایمانی تشکیل دهند و با موازین عدالت زندگی نمایند. رفتار عملی مریبان و رعایت موازین شرعی از سوی آن‌ها از دیگر عوامل مؤثر در تربیت فرزندان است. رفتارهای مبتنی بر اندیشه الهی که در شکل‌گیری الگوی مناسب اقتصادی مؤثرند به قرار ذیل می‌باشند:

۳-۱. انگیزه الهی

انگیزه انسان در رفتارهایش باید الهی باشد و در تمام رفتارهای اقتصادی خود، خدا را در نظر داشته باشد. انسان می‌تواند از امکانات اقتصادی استفاده نماید و قصد این را داشته باشد که بتواند وظایف خود را به خوبی انجام دهد. در این صورت تمام رفتارهای او رنگ عبادت به خود می‌گیرد.

شخصی به خدمت امام صادق ع رسید و عرض کرد: به خدا قسم ما طالب دنیا هستیم و دوست داریم به ما ثروت داده شود. امام سؤال فرمود: دوست داری با آن چه کنی؟ آن مرد گفت: به خود و خانواده‌ام برسم و صله و صدقه بدهم و حج و عمره انجام دهم. آنگاه امام فرمود: «لیس هذا طلب الدنيا، هذا طلب الآخرة»؛ اینکه دنیاطلبی نیست بلکه عین طلب آخرت است (حز عاملی، ۱۴۰۳: ۱۹/۱۲).

از دیگر سو، استفاده نابه‌جا و غیر اصولی بر خلاف آموزه‌های اسلامی و ممنوع است. برخی از مفسران در مورد آیه شریفه *«وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا»* (اعراف / ۳۱) (بخورید و بیاشامید ولی اسراف نکنید) از امام صادق ع نقل می‌کنند که اسراف یعنی هزینه کردن در غیر راه خدا، هرچند انفاق و کمک به فقرا باشد (مجلسی، ۱۹۸۳: ۱۲۲/۶۲ و ۳۱۴/۷۶). در مورد مفهوم لغوی اسراف نیز گفته شده است که مراد استفاده از چیزی بدون رعایت حدود آن می‌باشد (عسکری، ۱۴۱۲: ۱۱۴). به همین دلیل است که خداوند قوم لوط را به اسراف توصیف نموده است. عیاشی نیز نقل می‌کند که عبدالرحمان بن حجاج در مورد آیه *«وَأْتِ ذَا الْقُرْبَىٰ حَقَّهُ وَالْمِسْكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَلَا تَبْذُرْ تَبْدِيرًا * إِنَّ الْمُبْدِرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِرَبِّهِ كَهُورًا»* (اسراء / ۲۶-۲۷) از امام صادق ع سؤال کردم، حضرت فرمود:

من أنفق شيئاً في غير طاعة الله فهو مبذّر ومن أنفق في سبيل الخير فهو مقتصد (عیاشی، بی‌تا: ۲۸۸/۲؛ مجلسی، ۱۹۸۳: ۳۰۲/۷۲).

این تعبیر امام با مفهوم لغوی تبذیر نیز مطابقت دارد؛ زیرا تبذیر در لغت نیز به معنای اتلاف نابه‌جای یک چیز است. ابوهلال عسکری در این مورد می‌گوید:

«الإسراف: تجاوز الحدِّ في صرف المال، والتبذير: إتلافه في غير موضعه» (۱۴۱۲: ۱۱۴-۱۱۵).

بعضی از آیات قرآن جمع‌آوری ثروت را نکوهش می‌کند؛ مثلاً می‌فرماید: ﴿وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يَنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾ (توبه / ۳۴)؛ آنان را که طلا و نقره ذخیره می‌کنند و آن را در راه خدا مصرف نمی‌کنند به عذابی دردناک وعده بده. در بعضی از آیات نیز از سود و ثروت نکوهش شده است؛ مثلاً قرآن می‌فرماید: ﴿مَا أَمْوَالُكُمْ وَلَا أَوْلَادُكُمْ بِالَّتِي تُقَرَّبُكُمْ عِنْدَنَا زُلْفَىٰ﴾ (سبأ / ۳۷)؛ هرگز اموال و اولادتان چیزی نیستند که شما را به درگاه ما نزدیک کنند. از طرفی برخی از آیات و روایات، استفاده از مال و ثروت را ترغیب نموده و آن را برای بقای جامعه و تعالی آن لازم می‌شمارد و آن را رحمت (ر.ک: یوسف / ۱۲۱؛ هود / ۹؛ اسراء / ۱۰۰؛ روم / ۳۳ و ۳۶)، حسنة (ر.ک: اعراف / ۱۳۱)، خیر (ر.ک: بقره / ۱۸۰، ۲۱۵، ۲۷۲ و ۲۷۳)، طیبات (ر.ک: مائده / ۴، ۵ و ۸۷؛ اعراف / ۱۵۷) و رزق (ر.ک: بقره / ۶۰؛ یونس / ۵۹؛ رعد / ۲۶) برشمرده است. در روایتی از امام صادق علیه السلام نقل شده است که در مورد پول فرمود:

دینار و درهم مهرهای خداوند در زمین هستند که خداوند، آن‌ها را به جهت مصالح خلقتش قرار داده و به وسیله آن‌ها امور و خواست‌هایشان را عملی می‌سازد (محمدی ری‌شهری، ۱۴۱۶: ۲۸۵/۹).

در نگاهی ابتدایی بین دو دسته از آیات قرآن تعارض احساس می‌گردد اما جمع بین آن‌ها به این صورت ممکن است که اسلام با انگیزه سودجویی و هدف قرار دادن سود مخالف است نه با اصل اکتساب سود و جمع‌آوری مال و این بدان منظور است که انگیزه در شاکله فعالیت اقتصادی انسان تعیین‌کننده است.

در صورتی که در الگوی اقتصادی جامعه اسلامی این اصل مورد توجه باشد، بسیاری از عواملی که در حوزه تولید، توزیع و مصرف موجب نابسامانی است برچیده

۱. «هی خواتیم الله فی أرضه، جعلها الله مصلحة لخلقه وبها تستقیم شؤونهم ومطالهم».

می‌شود و اقتصاد ملی شکوفا می‌شود. مصرف‌زدگی از جامعه رخت برمی‌بندد، هزینه‌های غیر واقعی زندگی کاهش می‌یابد. در نتیجه شاهد بسیاری از جرایم اقتصادی و اجتماعی مانند تبلیغات فریب‌دهنده غیر واقعی، ترغیب مردم به مصرف کالایی خاص که تأمین‌کننده سود افرادی خاص است، کم‌کاری در ارائه خدمات و... نخواهیم بود.

۲-۳. پرهیز از غرور

در اسلام، الگوی اقتصادی موجب فریب انسان‌ها نشده و آن‌ها لذت‌های زودگذر را که آینده انسان را تباه می‌کند، رشد و کمال تلقی نمی‌کنند و آن را مقصد نهایی خود قرار نخواهند داد.

قرآن کریم در مورد پدیده‌های مادی این جهان می‌فرماید: ﴿وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْغُرُورِ﴾ (آل عمران/ ۱۸۵)؛ و زندگی دنیا جز مایه فریب نیست. یعنی امکانات مادی این جهان عاملی برای فریب انسان است. شیخ طوسی در تفسیر این آیه می‌فرماید: انسان به لذت‌ها و شهوات و امکانات مادی این جهان رو می‌آورد و از آن‌ها برخوردار می‌شود در صورتی که چه بسا آن‌ها موجب هلاکت و مصیبت باشد (۱۴۰۹: ۷۱/۳).

ابوهلال عسکری درباره غرور می‌گوید ایهامی است که موجب می‌شود انسان کاری انجام دهد که به حال او مضر است (۱۴۱۲: ۳۸۳). منشأ غرور، غفلت است که در اثر آن، انسان آنچه را واقعیت ندارد به منزله واقع می‌پندارد و آنچه را به زیان اوست گمان می‌کند که به سود اوست و در پی آن حرکت می‌کند.

از دیدگاه قرآن و احادیث، بهترین حالت انسان حالت توجه به خداست (ر.ک: آل عمران/ ۱۹۱؛ کلینی، ۱۳۸۸: ۱۸۶/۲) که مانع ارتکاب معصیت می‌شود (ر.ک: همان: ۹۱/۲ و ۱۴۵) و بدترین آن‌ها حالت غفلت و فراموشی است (ر.ک: اعراف/ ۷۹). این غفلت در اثر توجه بیش از حد به امور دنیوی و مادی و فراموشی نقش خدا در دادن همه نعمت‌های فردی و فراموشی نقش واسطه‌ای خود به وجود می‌آید. یکی از اصحاب و بستگان حضرت موسی علیه السلام به نام قارون که بر اثر دانش داروسازی و شیمی، مال بسیاری گردآورده بود، مورد اعتراض قرار گرفت که این نعمت‌ها را از خدا بدان، سهم خودت

را هم ببر، اما آن را در راه خدا مصرف کن. او در جواب گفت: ﴿إِنَّمَا أُوتِيْتُهُ عَلَىٰ عِلْمٍ عِنْدِي﴾ (قصص / ۷۸)؛ این ثروت را به وسیلهٔ دانشی که نزد من است به دست آورده‌ام! قرآن کریم دلیل غفلت وی را در این می‌داند که می‌گوید: خودم به دستش آوردم، هنر خودم بود. این همان خطای بزرگی است که ممکن است همهٔ ما گرفتارش شویم.

راه‌گریز از غفلت، میانه‌روی در توجه به این دنیا و استفاده از نعمت‌های آن است. در روایات آمده است که انسان باید لباسی را بپوشد که موجب غرور او نباشد و به همین دلیل، انسانی که عازم مکه است باید تمام لباس‌های خود را درآورد و تنها دو جامهٔ احرام بپوشد تا غرور او ریخته شود و مورد مغفرت خداوند قرار گیرد (مجلسی، ۱۹۸۳: ۳۱۲/۷۶).

در آموزه‌های قرآنی بر یاد خدا و توجه به نعمت‌های او و نقش واسطه‌ای خود در زمان فعالیت اقتصادی تأکید شده است. این توجه سبب نجات از انحراف و موجب جلوگیری از سقوط انسان از جایگاه والای انسانی خود می‌شود. قرآن کریم در وصف مؤمنان می‌فرماید: ﴿رَجُلٌ لَا تُلْهِهِمْ تِجَارَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَإِقَامِ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءِ الزَّكَاةِ يَخَافُونَ يَوْمًا تَتَقَلَّبُ فِيهِ الْقُلُوبُ وَالْأَبْصَارُ﴾ (نور / ۳۷)؛ مردانی که نه تجارت و نه دادوستدی آنان را از یاد خدا و برپا داشتن نماز و دادن زکات به خود مشغول نمی‌دارد و از روزی که دل‌ها و دیده‌ها در آن زیر و رو می‌شود می‌هراسند. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله می‌فرماید:

بازار محل فراموشی و غفلت است، پس هر کس در بازار تسییح خداوند بگوید، خداوند برایش هزار حسنه می‌نویسد (متقی هندی، بی‌تا: ۲۸/۴).

آری یاد خداوند از بروز و رشد ناشایستگی‌ها از جمله انحرافات اقتصادی و دنباله‌روی الگوهای گمراه‌کننده و ارتکاب سایر محرّمات جلوگیری می‌کند و انسان را به رعایت حدود الهی سوق می‌دهد. آرامش روحی و روانی را در بین شهروندان افزایش می‌دهد و مسلمان که خود را در محضر خدا ببیند، از انجام اعمالی که موجب غرور و غفلت و گمراهی وی شود پرهیز می‌نماید.

پس شایسته است برای فرزندان خود الگویی ارائه نماییم که آن‌ها را به سوی معنویت و یاد خدا ترغیب نماید و از طرح الگوهای دروغین که نتیجه‌ای جز مصرف‌زدگی و وابستگی روزافزون به کشورهای غربی ندارد پرهیز نماییم.

۳-۳. میانه‌روی

میانه‌روی از دیگر حدود شرعی است که باید در ارانهُ الگوی صحیح مورد توجه قرار گیرد و افراد نیز در زندگی روزمره بدان عنایت داشته باشند. خداوند روزی پاک و نعمت‌های خود را برای انسان مباح گردانیده و دستور می‌دهد که از آن استفاده نمایند. اما در عین حال، خروج از حد اعتدال و زیاده‌روی را تجویز نکرده، بلکه از زیاده‌روی نهی نموده، می‌فرماید: ﴿كُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ﴾ (انعام / ۱۴۱). در این آیه به انواع نعمت‌های الهی از خوراک و پوشاک، باغ‌ها و مزارع ... اشاره شده و استفاده از آن‌ها برای بشر تجویز شده، اما در عین حال خروج از اعتدال ممنوع گردیده و مرز جواز استفاده از آن‌ها، همان اعتدال است. شیخ طوسی پس از نقل اقوال درباره مفهوم اسراف می‌نویسد:

«والإسراف هو مجاوزة حدِّ الحقِّ وهو إفراط وغلوّ. وضدّه تقصیر وإقتار» (۱۴۰۹: ۲۹۶/۴)؛ اسراف عبارت از تجاوز از حد و مرز حق است که افراط و زیاده‌روی و ضد آن کوتاهی و خست است.

آیه‌ای دیگر نیز ضمن تأکید بر میانه‌روی، از اینکه انسان در هزینه کردن و انفاق بیش از حد، دست خود را باز بگذارد و یا خست پیشه کند، نهی کرده و علت آن را چنین بیان می‌کند که این کار پشیمانی را به دنبال خواهد داشت (اسراء / ۲۹). در روایات معصومان نیز مفصلاً به این موضوع اشاره شده است. امام صادق علیه السلام در این باره می‌فرماید:

«... ولكن المأل مأل الله يضعه عند الرجل ودائع، وجوز لهم أن يأكلوا قصداً ويلبسوا قصداً...» (عیاشی، بی‌تا: ۱۳/۲؛ مجلسی، ۱۹۸۳: ۳۰۳/۷۶-۳۰۴)؛ مأل مال خداوند است که نزد انسان ودیعه نهاده شده و اجازه داده شده در حد اعتدال از آن استفاده نماید، بر اساس اعتدال بخورد و بیوشد و...»

روایات فراوان دیگری نیز به این مضمون وجود دارد (ر.ک: مجلسی، ۱۹۸۳: ۲۰۱/۱۵). امام صادق علیه السلام به فقیری که نزد حضرت آمده بود چند درهمی داد و سپس فرمود: «اتق الله ولا تسرف ولا تقتر ولكن بين ذلك قواماً إن التبذير من الإسراف، قال الله تعالى: ﴿وَلَا تُبَدِّنْ وَتُبَدِّنْ﴾» (اسراء / ۲۶؛ حرّ عاملی، ۱۴۰۳: ۲۷/۶).

یعنی تقوای الهی پیشه کن و از افراط و تفریط در امور بپرهیز بلکه راه ثبات و پایدار راه میانی است و مصرف نابه‌جا از موارد اسراف است که خداوند از آن نهی نموده است.

رعایت اعتدال و پرهیز از افراط و تفریط در تمام امور به ویژه در امور اقتصادی، نه تنها یک ضرورت دینی است، بلکه منشأ فطری دارد و سرشت انسان آن را درک می‌کند. در انحراف از اعتدال، خطر انحطاط و اضمحلال فرد، خانواده و یا جامعه وجود دارد و عقل و فطرت انسان اجتناب از ورود در ورطه سقوط را لازم می‌شمارد (طباطبایی، ۱۳۷۲: ۸۰/۸). از دیگرسو فرزندان و جوانان نگاهشان به بزرگان اعم از رجال سیاسی و علمی و نیز والدین خود و سایر افرادی است که برای آن‌ها الگو تلقی می‌شوند. از این رو، این افراد باید بیش از دیگران به رعایت این اصول اهتمام داشته باشند؛ زیرا همان‌گونه که رفتار صحیح آن‌ها تأثیر مثبت دارد، رفتار ناصحیح آنان نیز در افزایش فرهنگ ضد قرآنی اسراف مؤثر است.

۴-۳. رعایت حقوق دیگران

توجه به رعایت حقوق دیگران از دیگر عناصر لازم در تربیت فرزندان و جوانان است و البته مریبان آن‌ها خود باید در رعایت این اصل قرآنی پیشگام باشند.

قرآن کریم در این باره می‌فرماید: ﴿وَأَوْاحِقَهِ يَوْمَ حَصَادِهِ وَلَا تُسْرِفُوا﴾ (انعام / ۱۴۱)؛ حق دیگران از محصولات کشاورزی خود را در همان روز برداشت محصول پردازید.

امیر مؤمنان علیه السلام درباره اهمیت حقوق مالی دیگران می‌فرماید:

«فمن آتاه الله مالا فليصل به القرابة وليحسن منه الضيافة وليفك به الأسير والعاني وليعط منه الفقير والغارم وليصبر نفسه على الحقوق والنوائب ابتغاء الثواب...» (نهج البلاغه، ۱۴۱۲: ۲/۲۵، خطبه ۱۴۲)؛ هر کس خداوند به او مالی می‌دهد باید به وسیله آن صلۀ رحم نماید، میهمانی نیکو برقرار نموده، به وسیله آن اسیری را آزاد نموده و از آن به فقرا و نیازمندان پردازد و برای کسب ثواب، رعایت این حقوق را تحمل نماید.

نیز حضرت ترک حقوق را موجب مبتلا شدن به دروغگویی می‌داند (ابن شعبه حرانی،

۴. انواع حقوق بر اساس منشأ تعیین آن

بر این اساس که آیا اصل ضرورت حق و میزان آن در قوانین شرعی مشخص شده است یا تعیین آن به خود شخص واگذار شده است، دو قسم از حق وجود دارد.

۱-۴. حقوق معین

یکی از انواع حقوق واجب چیزی است که مقدار، حدود و شرایط آن مشخص شده است؛ مانند خمس (ر.ک: انفال/ ۴۱) و زکات فطره (ر.ک: اعلیٰ/ ۱۴). این همان حقوقی است که بر افرادی که دارای شرایط معین باشند، لازم است. پرداخت این حقوق جزء احکام مسلم اسلام است و نه تنها از لوازم ایمان به خدا و روز جزا، بلکه از لوازم اسلام و برخورداری از عضویت در جامعه اسلامی محسوب می‌گردد. امام صادق علیه السلام با اشاره به این مطلب می‌فرماید:

«إِنَّ اللَّهَ يَجْزِلُ فِرْضَ الْفُقَرَاءِ فِي أَمْوَالِ الْأَغْنِيَاءِ فَرِيضَةً لَا يَحْمَدُونَ إِلَّا بِأَدَائِهَا وَهِيَ الزَّكَاةُ بِهَا حَقُّو دِمَائِهِمْ وَبِهَا سَمَوْا مُسْلِمِينَ» (کلینی، ۱۳۸۸: ۳/۴۹۸-۴۹۹)؛ خداوند در اموال ثروتمندان برای فقرا حقی قرار داده که جز به ادای آن شایسته نخواهند بود. این زکات است که به وسیله پرداخت آن جانشان حرمت پیدا می‌کند و مسلمان نامیده می‌شوند.

۲-۴. حقوق عمومی

به جز حقوق واجبی که بیان شد، حقوق دیگری مانند حق همسایه، فقرا و اقوام نیز بر عهده انسان می‌باشد. قرآن کریم در ضمن آیات ۲۲ تا ۳۵ سوره معارج که به بیان ویژگی‌های افراد مؤمن و شایسته می‌پردازد به این موضوع اشاره کرده، می‌فرماید: ﴿وَالَّذِينَ فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَعْلُومٌ﴾ (معارج/ ۲۴)؛ و همانان که در اموالشان حقی مشخص قرار داده‌اند.

گرچه برخی از مفسران آن را به زکات تفسیر نموده‌اند (طبرسی، ۱۴۱۵: ۱۰/۱۲۴)، بعضی با الهام از روایات وارده از معصومان، منظور از این حق را چیزی غیر از صدقات واجب (فیض کاشانی، ۱۳۷۶: ۲/۳۵۲؛ همو، ۱۴۱۰: ۵/۲۲۷؛ مکارم شیرازی، بی‌تا: ۸۳/۱۷) یا اعم از واجب و غیر آن (راوندی، ۱۴۰۵: ۱/۲۲۰) برشمرده‌اند. علامه برای اثبات اینکه منظور غیر از زکات واجب است، می‌فرماید: این آیه مکی است، در حالی که زکات در مدینه تشریح شد (حلی، ۱۴۱۴: ۲/۱۵۲).

۵. انواع حقوق بر اساس ذی حق

حق از نظرگاهی دیگر، خواه از حقوق معین و یا عمومی، با توجه به اینکه صاحب حق چه کسی است و رعایت آن بر چه کسی لازم است، دارای اقسامی است که به طور خلاصه به آن اشاره می شود.

۱-۵. حق خداوند بر انسان

خداوند به عنوان آفریننده (ر.ک: بقره/ ۲۱؛ نساء/ ۷۷؛ اعراف/ ۱۸۹؛ روم/ ۲۰)، پرورش دهنده (ر.ک: آل عمران/ ۴۹؛ انعام/ ۱۳۴) و روزی دهنده انسان (ر.ک: بقره/ ۱۹۶؛ آل عمران/ ۷۳)، حقوقی بر گردن انسان دارد که انسان مؤمن لازم است در ادای آن‌ها کوشا باشد. توجه به این حقوق از اولین نشانه‌های ایمان است و در یک جامعه ایمانی از جایگاهی والا برخوردار است. بنابراین در ارائه الگوی اقتصادی به جوانان، توجه به حفظ و پرداخت این حق یک ضرورت است؛ زیرا در صورت نادیده گرفتن آن، اساس اصلی جامعه که رابطه با منشأ هستی است، خدشه دار می شود و جریان صحیح امور در جامعه دچار آسیب خواهد گشت. این حق که در متون دینی از آن به حدود الهی تعبیر می شود در زمینه‌های مختلف تجلی می یابد.

۲-۵. حق متقابل ملت و حاکمیت

هر ملتی بر دولت خود حقوقی دارد و دولت ملزم به حفظ و اعمال آن است. آحاد ملت نیز در مقابل رهبری جامعه وظایفی دارند و رعایت این وظایف از اولین شرایط تشکیل یک جامعه با نظام اداری است. دولت‌ها اساساً به منظور خدمت به مردم و تأمین امنیت در جامعه و رفع نیاز مردم پدید می آیند؛ لذا حضرت امیر مؤمنان علیه السلام درباره حقوق خودش بر مردم و برعکس می فرماید:

به خاطر اینکه من ولی امر شمایم، خداوند بر شما حقوقی وضع نموده و برای شما نیز حقوقی همانند حق من قرار داده است (نهج البلاغه: ۱۴۱۲: ۱۹۸/۲-۱۹۹).

توجه به این حقوق در ارائه الگوی اقتصادی برای جامعه ضروری است؛ زیرا رعایت این حقوق، عامل پیشگیری از ایجاد ناامنی اجتماعی و اقتصادی است که خود عامل

رشد و توسعه جامعه است. این نیز به نوبه خود موجب نهادینه شدن مردم‌سالاری و تضمین‌کننده بقای تمدنهاست. از این رو بر متصدیان امور تربیتی لازم است که هم در صحنه عمل و هم در صحنه آموزش و تربیت، الگوهای تأثیرگذاری را که خود در زمینه رعایت حقوق متقابل، شاخص تلقی می‌شوند، برای افراد جامعه ارائه نمایند. از این طریق می‌توان توسعه فرهنگی، سیاسی و نیز اقتصادی جامعه و شکوفایی آن را شاهد بود.

۶. آثار رعایت حقوق در اسلام

توجه به حقوق دیگران و پرداخت به هنگام آن آثار مثبتی بر جای می‌گذارد که از جهات مختلفی موجب تکامل فرد و جامعه و تضمین‌کننده بقا و استمرار تمدنهاست.

۱-۶. افزایش رشد معنوی

موجب افزایش ارتباط با خدا می‌شود و به رشد معنوی انسان کمک می‌کند. قرآن کریم در آیات «إِلَّا الْمُصَلِّينَ*الَّذِينَ هُمْ عَلَى صَلَاتِهِمْ دَائِمُونَ*وَالَّذِينَ فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَعْلُومٌ*لِلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ»^۱ (معارج/ ۲۲-۲۶)، ادای حقوق دیگران را در کنار ایمان به روز جزا و به پا داشتن نماز، از ویژگی‌های آنان برمی‌شمارد. از دیدگاه روایات اسلامی نیز رعایت حقوق، جزئی از حقیقت ایمان است (صدوق، ۱۳۶۲: ۱۲۵؛ همو، ۱۴۰۴: ۱۴۰/۴؛ کلینی، ۱۳۸۸: ۴۲/۴).

۲-۶. تضعیف رذایل اخلاقی

یکی از عوامل بخل، دوستی دنیا، ترس از فقر و سوء ظن به خداوند است که رعایت حقوق دیگران، خواه حقوق مادی یا معنوی و خواه حقوق مالی یا غیر مالی، ریشه آن‌ها را می‌خشکاند و در نتیجه بخل هم کاهش می‌یابد. از روایتی که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله درباره آیه شریفه «وَمَنْ يُوقِ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ»^۲ (حشر/ ۹) بیان فرمود چنین برداشت می‌شود که به خاطر اینکه قوم لوط از انفاق امتناع می‌کردند، خداوند آن‌ها را به صفت بخل مبتلا نمود (نوری طبرسی، ۱۴۰۸: ۳۰/۷). از امام صادق علیه السلام نقل شده که فرمود:

۱. غیر از نمازگزاران؛ همان کسانی که بر نمازشان پایداری می‌کنند و همانان که در اموالشان حقی معلوم است برای سائل و محروم و کسانی که روز جزا را باور دارند.
۲. و کسانی که از خست نفس خود مصون مانند، ایشانند که رستگارانند.

انسان سخاوتمند آن کسی است که در راه حق انفاق نماید (حزّ عاملی، ۱۴۰۳: ۷/۶).

بر این اساس شیخ طوسی در تفسیر آیه می‌فرماید:

کسانی که از بخل خود در ادای حقوق الهی در امانند آن‌ها رستگاران‌اند (طوسی، ۱۴۰۹: ۲۴/۱۰).

همچنین انفاق، موجب خیر در آخرت می‌شود. قرآن کریم در این باره می‌فرماید:

﴿الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُم بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ سِرًّا وَعَلَانِيَةً فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ (بقره/ ۲۷۴)؛ کسانی که اموال خود را شب و روز و نهان و آشکارا انفاق می‌کنند، پاداش آنان نزد پروردگارشان برای آنان خواهد بود و نه بیمی بر آنان است و نه اندوهگین می‌شوند. مفسران و محدثان در مورد نزول این آیه روایتی از پیامبر ﷺ نقل می‌کنند که در مورد علیؑ نازل شده است (صدوق، ۱۹۸۴: ۶۷/۱؛ همو، ۱۴۰۴: ۲۸۸/۲؛ کوفی، ۱۴۱۰: ۷۳). پس طبیعتاً او که مظهر تقوا و امیر پارسایان است، می‌تواند به عنوان بهترین الگو در امور اقتصادی مطرح گردد.

۳-۶. افزایش سرمایه با انفاق کردن

انفاقات و صدقات با تأثیرگذاری در عالم آفرینش، موجب افزایش سرمایه پرداخت‌کننده می‌گردد. قرآن در این باره می‌فرماید: ﴿مَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنْبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلٍ فِي كُلِّ سُنْبُلَةٍ مِئَةٌ حَبَّةٌ وَاللَّهُ يُضَاعِفُ لِمَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾ (بقره/ ۲۶۱)؛ مثل [صدقات] کسانی که اموال خود را در راه خدا انفاق می‌کنند همانند دانه‌ای است که هفت خوشه برویاند که در هر خوشه‌ای صد دانه باشد و خداوند برای هر کس که بخواهد [آن را] چند برابر می‌کند و خداوند گشایشگر داناست (ر.ک: بقره/ ۲۴۵ و ۲۷۲). این حقیقت در روایات بیان شده است (کلینی، ۱۳۸۸: ۴۲/۴؛ مازندرانی، ۱۴۲۱: ۱۷۸/۱-۱۷۹؛ طباطبایی، ۱۳۷۲: ۳۹۹/۲).

۴-۶. نزدیک شدن دل مؤمنان به یکدیگر

افراد نیازمند و مستحق احساس می‌کنند که مورد توجه دولتمردان، ثروتمندان و افراد متمکن و بانفوذند و در راه حل مشکلات آنان تلاش می‌شود. در نتیجه احساس وجود

شکاف بین توانمند و ناتوان یا دولتمرد و رعیت و یا سایر طبقات جامعه کاهش می‌یابد و رابطه آن‌ها صمیمی می‌شود. از طرفی ثروتمندی که با اعتقاد و با این نگاه که کمک وی به نیازمندان موجب برکت برای او و ذخیرهٔ اخروی است از انجام این کار خرسند است و مستمندان را عامل سعادت برای آیندهٔ خود می‌بیند و آن‌ها را دوست می‌دارد؛ چنان که قرآن می‌فرماید:

کسانی که اموال خود را در راه خدا انفاق می‌کنند، سپس در پی آنچه انفاق کرده‌اند، منت و آزاری روا نمی‌دارند، پاداش آنان برایشان نزد پروردگارشان [محفوظ] است و بیمی بر آنان نیست و اندوهگین نمی‌شوند (بقره/ ۲۶۲).

۵-۶. کاهش جرایم

رعایت حق موجب می‌شود که در ماندگان از دست زدن به جرایم اجتماعی از قبیل سرقت که در اثر نیاز شدید رخ می‌دهد، پرهیز نمایند. نتیجهٔ آن به نوبهٔ خود افزایش امنیت اجتماعی است. حضرت امیر مؤمنان علیه السلام می‌فرماید:

«حَصَّنَا أَمْوَالَكُم بِالزَّكَاةِ» (حز عاملی، ۱۴۰۳: ۶/۴)؛ به وسیلهٔ دادن زکات، اموال خود را محافظت کنید.

مفسران در تفسیر آیهٔ شریفهٔ «وَأَنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ»^۱ (بقره/ ۱۹۵) به این نکته اشاره می‌کنند که گرچه این آیه دربارهٔ جهاد نازل شده، ممکن است در مقام ترسیم یک اصل کلی و هشدار جامعه نسبت به پیامدهای آن باشد. این اصل رابطهٔ بین انفاق با برقراری امنیت اجتماعی است (مکارم شیرازی، بی‌تا: ۳۷/۲). ممکن است از این آیه عمومیت رعایت حقوق را نیز برداشت نماییم و انفاق را به عنوان نمونه‌ای از رعایت حقوق بدانیم. امام صادق علیه السلام اثر پرداخت حقوق را بیش از این برمی‌شمارد و می‌فرماید:

«... وَلَوْ أَنَّ النَّاسَ أَدَّوْا زَكَاةَ أَمْوَالِهِمْ مَا بَقِيَ مُسْلِمٌ فَقِيرًا مُحْتَاجًا... وَإِنَّ النَّاسَ مَا افْتَقَرُوا وَلَا احْتَاَجُوا وَلَا جَاعُوا وَلَا عَرَوْا إِلَّا بِذُنُوبِ الْأَغْنِيَاءِ» (صدوق، ۱۴۰۴: ۷/۲)؛ اگر مردم زکات اموال خود را می‌پرداختند، هیچ مسلمانی نیازمند نمی‌ماند و به سبب آنچه خداوند تعالی برای او واجب کرده است بی‌نیاز می‌شد و مردم، فقیر، نیازمند، گرسنه و برهنه نشدند، مگر به سبب گناهان ثروتمندان.

۱. و در راه خدا انفاق کنید و خود را با دست خود به هلاکت می‌فکنید.

طبیعی است که اگر برخی از اقشار ملت احساس نمایند که حقوق آنان رعایت نمی‌شود و چنین احساسی داشته باشند که عده‌ای قدرتمند، متمکن و ثروتمند از همه امکانات برخوردارند، ممکن است به خود حق دهند که برای به دست آوردن سهم خود دست به ناهنجاری‌های اجتماعی بزنند. گسترش چنین احساسی به مرور زمان موجب افزایش ناامنی اقتصادی و اجتماعی است و به نوبه خود استحکام تمدن‌ها را کاهش می‌دهد.

۶-۶. رشد و توسعه جامعه

رعایت حقوق، موجب رشد جامعه، توسعه و غنای آن و سیر تکاملی آن می‌شود و اگر همه افراد جامعه حتی فقط حقوق واجب را ادا نمایند، فقر از جامعه رخت برمی‌بندد و رشد و تکامل جای آن را می‌گیرد. امام صادق (ع) در این باره می‌فرماید:

«ولو أن الناس أدوا حقوقهم لكانوا عائشین بخیر» (همان: ۶/۲): اگر مردم حقوقی را که وظیفه آن‌هاست ادا می‌نمودند، به خوبی می‌توانستند زندگی نمایند.

گرچه معمولاً از «أدوا حقوقهم» پرداخت حقوق مالی برداشت می‌شود، به نظر می‌رسد به ویژه با عنایت به «عائشین بخیر» می‌توان عمومیت رعایت انواع حقوق را برداشت نمود و نتیجه آن را نیز تحقق خیر و خوبی در تمام ابعاد زندگی دانست.

۶-۷. رشد فعالیت اقتصادی

موجب تقویت انگیزه سرمایه‌گذاری و فعالیت اقتصادی در بین مردم، فراهم کردن امکانات تولیدی و سرمایه‌گذاری و نیز تدوین قوانین مناسب و تأمین امنیت لازم برای سرمایه‌دار می‌شود و سرمایه‌گذاری را که موتور محرکه رشد اقتصادی کشور است افزایش می‌دهد. در این صورت، راه‌ها، مدارس، مساجد و سایر مظاهر پیشرفت و تمدن نیز توسعه می‌یابد که نتیجه مستقیم آن نیز تأمین امنیت فرهنگی، اجتماعی و اقتصادی بیشتر برای جامعه است. این مهم حاصل نمی‌شود، مگر با تأمین نیاز نیازمندان و رعایت حقوق یکایک افراد جامعه.

نتیجه گیری

نقش الگو در تربیت در تمام ابعاد آن و به ویژه در تربیت اقتصادی فرزندان از اهمیت بالایی برخوردار است. در یک جامعه دینی، توانا، پویا و ثروتمند، در کنار سایر عوامل مورد نیاز باید الگوی اقتصادی صحیحی ارائه گردد تا مردم با الهام از آن تربیت شوند و در برنامه‌ریزی در حوزه تولید، توزیع و مصرف مد نظر قرار گیرد. عوامل مختلفی در شکل‌گیری این الگو مؤثر است که از جمله آن‌ها عوامل اعتقادی است. دو محور باورها و رفتارها در ارائه الگوی مناسب نقش آفرین است. از این رو در تربیت افراد، سطح آگاهی عمومی، جهان‌بینی و نگرش انسان به جهان و امکانات آن از یک سو و الگوی رفتاری آن‌ها از سوی دیگر باید اساس تعلیم و تربیت قرار گیرد. توجه به چند محور از مقررات دینی در ترسیم این الگو ضروری است و نادیده گرفتن آن‌ها می‌تواند موجب فقدان هماهنگی بین الگوی مطرح شده و اعتقادات و حقوق حاکم بر جامعه گردد. این محورهای حیاتی عبارت‌اند از: انگیزه الهی، پرهیز از غرور، میانه‌روی در رفتار و رعایت حقوق دیگران که آثار زیادی برای استحکام تمدن انسانی دارد و موجب استمرار آن و رشد و تعالی جامعه، تأمین امنیت و توسعه سیاسی و اقتصادی است. از دیگر سو، بی‌توجهی به هر یک از آن‌ها پیامدهایی همچون شدن توسعه و تکامل جامعه را در پی دارد و موجب دوری از رحمت الهی است. در این میان، نقش والدین در تربیت فرزندان از سایر نهادهای متکفل آن بیشتر است و آنان بیش از دیگران در توجه دادن فرزندان به آموزه‌های قرآنی مسئولیت دارند.

کتاب شناسی

۱. نهج البلاغه، شرح محمد عبده، قم، دار الذخائر، ۱۴۱۲ ق.
۲. الصحیفة السجادية للامام زين العابدين، تحقيق محمد باقر ابطحي، قم، مؤسسة الامام المهدي، ۱۴۱۱ ق.
۳. ابن شعبه حراني، حسن بن علي، تحف العقول عن آل الرسول، قم، مؤسسة النشر الاسلامي، ۱۳۶۳ ش.
۴. ابن فارس، احمد، معجم مقاييس اللغة، بي جا، مكتب الاعلام الاسلامي، ۱۴۰۴ ق.
۵. اميني نجفي، عبدالحسين احمد، الغدير في الكتاب والسنة والادب، چاپ چهارم، بيروت، دار الكتاب العربي، ۱۹۷۷ م.
۶. تيممي مغربي، نعمان بن محمد بن منصور، دعائم الاسلام، بي جا، دار المعارف، ۱۹۶۳ م.
۷. جوهری، اسماعيل بن حماد، الصحاح تاج اللغة و صحاح العربية، تحقيق احمد بن عبدالغفور عطار، بيروت، دار العلم للملايين، ۱۴۰۷ ق.
۸. حرّ عاملي، محمد بن حسن، تفصيل وسائل الشيعة الى تحصيل مسائل الشريعة، تهران، المكتبة الاسلاميه، ۱۴۰۳ ق.
۹. حسيني واسطی زيدي، سيد محمد مرتضى، تاج العروس من جواهر القاموس، بيروت، دار مكتبة الحياة، بي تا.
۱۰. حلّي، احمد بن فهد، عدة الداعي و نجاح الساعي، تحقيق احمد موحدي قمی، قم، مكتبة وجداني، بي تا.
۱۱. حلّي، حسن بن يوسف بن مطهر، تذكرة الفقهاء، تحقيق مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، قم، مهر، ۱۴۱۴ ق.
۱۲. راغب اصفهانی. ابوالقاسم حسين بن محمد، المفردات في غريب القرآن، قم، دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۴ ق.
۱۳. راوندي، قطب الدين سعيد بن هبة الله، فقه القرآن، تحقيق سيد احمد حسيني، قم، مطبعة الولاية، ۱۴۰۵ ق.
۱۴. صانعي، سيد مهدي، پژوهشي در تعليم و تربيت اسلامي، مشهد، سناباد، ۱۳۸۰ ش.
۱۵. صدوق، محمد بن علي بن حسين بن موسى بن بابويه قمی، علل الشرايع، تحقيق سيد محمد صادق بحر العلوم، نجف، المكتبة الحيدريه، ۱۳۸۵ ق.
۱۶. همو، عيون اخبار الرضا عليه السلام، تصحيح حسين اعلمی، بيروت، مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، ۱۹۸۴ م.
۱۷. همو، كتاب الخصال، تصحيح علي اكبر غفاري، قم، جامعه مدرسین، ۱۳۶۲ ش.
۱۸. همو، من لايحضره الفقيه، تصحيح علي اكبر غفاري، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۰۴ ق.
۱۹. طباطبائي، سيد محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، چاپ سوم، بيروت، مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، ۱۳۷۲ ش.
۲۰. طبرسي، فضل بن حسن، مجمع البيان في تفسير القرآن، بيروت، مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۱۵ ق.
۲۱. طوسي، محمد بن حسن، التبيان في تفسير القرآن، بي جا، مكتب الاعلام الاسلامي، ۱۴۰۹ ق.
۲۲. عسكري، ابوهلال، الفروق اللغويه، تحقيق مؤسسة النشر الاسلامي، قم، مؤسسة النشر الاسلامي، ۱۴۱۲ ق.
۲۳. عياشي، محمد بن مسعود، تفسير العياشي، تهران، المكتبة العلمية الاسلاميه، بي تا.
۲۴. فراهيدي، خليل بن احمد، كتاب العين، تحقيق مهدي مخزومي، بي جا، مؤسسة الهجره، ۱۴۰۹ ق.
۲۵. فيض كاشاني، محمد محسن بن شاه مرتضى، الاصفى في تفسير القرآن، قم، مكتب الاعلام الاسلامي، ۱۳۷۶ ش.
۲۶. همو، تفسير الصافي، چاپ دوم، قم، مؤسسة الهادي، ۱۴۱۰ ق.

۲۷. کلینی، محمد بن یعقوب، *الكافي*، تهران، دار الكتب الاسلاميه، ۱۳۸۸ ش.
۲۸. کوفی، فرات بن ابراهیم، *تفسیر فرات الكوفی*، تهران، مؤسسه الطبع و النشر، ۱۴۱۰ ق.
۲۹. لیثی واسطی، علی بن محمد، *عیون الحکم و المواعظ و ذخیره المعتمد و المواعظ*، قم، دار الحدیث، ۱۳۷۶ ش.
۳۰. مازندرانی، مولی محمد صالح، *شرح اصول الكافی*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۱ ق.
۳۱. متقی هندی، علاء الدین علی بن حسام الدین، *کنز العمال فی سنن الاقوال و الافعال*، بیروت، مؤسسه الرساله، بی تا.
۳۲. مجلسی، محمد باقر، *بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار*، بیروت، مؤسسه الوفاء، ۱۹۸۳ م.
۳۳. محمدی ری شهری، محمد، *میزان الحکمه*، قم، دار الحدیث، ۱۴۱۶ ق.
۳۴. مکارم شیرازی، ناصر، *الامثل فی تفسیر کتاب الله المنزل*، بی جا، بی تا.
۳۵. نورى طبرسى، میرزا حسین بن محمد، *مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل*، تحقیق مؤسسه آل البيت (علیهم السلام) لاحیاء التراث، قم، مؤسسه آل البيت (علیهم السلام)، ۱۴۰۸ ق.
36. Guralnik, David B. & Victoria Neufeldt, *Webster's New World Dictionary of the American Language*, New York, Prentice Hall Press, 1986.

معناشناسی واژه «مجنون» در قرآن کریم*

- سید محمود طیب حسینی^۱
- حامد شریفی نسب^۲

چکیده

در قرآن کریم، واژه «مجنون» و واژگان نزدیک به آن مانند «به جنة» به دفعات در گفتار منکران نبوت در اعصار مختلف تاریخ انعکاس یافته است که عموماً به «دیوانگی» ترجمه شده است، در حالی که این واژه در سیاق‌های مختلف دارای معانی متعدد و مختلفی می‌باشد. این نوشتار با معناشناسی ریشه‌ای این واژه و بررسی کلام لغویان و مفسران به این مطلب می‌رسد که بر خلاف تصور رایج که معنای این واژه را «دیوانگی» می‌پندارند، معنای حقیقی آن، شخصی است که جن بر او سلطه یافته باشد. از رهگذر معناشناسی توصیفی آیات قرآن، این نتیجه به دست آمده که واژه «مجنون» در قرآن در سیاق‌های متعدد در سه معنای «دیوانه تحت سیطره جن»، «ساحر تحت سیطره جن» و «شاعر تحت سیطره جن» به کار رفته است که ایراد اتهام «مجنون» بودن به حضرت نوح از جانب

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۶/۱۵ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۱۰/۱۰.

۱. دانشیار پژوهشگاه حوزه و دانشگاه (tayyebhoseini@rihu.ac.ir).

۲. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه تهران (نویسنده مسئول) (h.sharifinasab@ut.ac.ir).

قومش در معنای اول به کار رفته و همین اتهام از جانب فرعون نسبت به حضرت موسی علیه السلام در معنای دوم، و از جانب مشرکان مکه نسبت به پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله در معنای سوم استعمال شده است.

واژگان کلیدی: معناشناسی مجنون، جن زده، قرآن، ساحر، شاعر، تحت سیطره جن.

طرح مسئله

بی تردید لسان فصیح و بلیغ قرآن که مشرکان عصر نزول را از هموردی مثل آن باز داشته و اعجاز قرآن را تحقق داده است، در عصر نزول قابل انکار نبوده است. حال جای این سؤال است که چگونه می شود مشرکان با شنیدن این آیات اعجاز آمیز، پیامبر را به «مجنون» بودن متهم کنند؟ آیا دیوانگان اند که امور خارق العاده را انجام می دهند؟ یا چنان که برخی گفته اند این اتهام صرفاً به خاطر محتوای کلام قرآن بوده است که عقاید عموم مشرکان را مردود می خواند و خدایان متعدد را انکار می کرد؟ بدین معنا که مشرکان بدون لحاظ ساختار اعجازی قرآن، این کلام را به خاطر محتوایش جنون آمیز می خواندند و همچنین این سؤال نسبت به اتهام زنی به سایر انبیا از جانب قومشان نیز مطرح است؛ برای مثال، چگونه فرعون با مشاهده معجزه حضرت موسی علیه السلام ادعا می کند که وی یا ساحر است یا مجنون؟ مگر دیوانه می تواند معجزه و امر خارق العاده یا سحر انجام دهد؟

برای بررسی اینکه مراد مشرکان از این اتهام به پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله چه بوده و همچنین مقصود منکران نبوت در طول تاریخ از این گفتار چه چیزی بوده است، از یک طرف، به بررسی لغت نیازمندیم تا معنای حقیقی این واژه را دریابیم و از طرف دیگر، به بررسی فرهنگ عصر استعمال این واژه محتاجیم تا معنای سیاقی و مراد استعمالی این واژه را کشف کنیم. بر همین اساس، مباحث این نوشتار در دو بخش اصلی پی گیری می شود که در بخش اول به بررسی ریشه و معنای حقیقی واژه «مجنون» پرداخته می شود و در بخش دوم، معناشناسی توصیفی آن در سیاق های متعدد مورد بررسی قرار می گیرد.

۱. بررسی واژه «مجنون» در لغت

برای دستیابی به معنای حقیقی واژه «مجنون» علاوه بر بررسی دیدگاه لغویان، ارزیابی دیدگاه مفسران نیز دارای اهمیت است و به همین جهت، در این بخش علاوه بر نقل و ارزیابی دیدگاه اهل لغت، به طرح دیدگاه مفسران در این مسئله و ارزیابی آن نیز پرداخته می‌شود.

۱-۱. دیدگاه لغویان

لغویان ماده اصلی «مجنون» را «ج ن ن» ذکر کرده و آن را به معنای ستر و پوشش دانسته‌اند (فراهیدی، ۱۴۱۰: ۲۰/۶؛ جوهری، بی‌تا: ۲۰۹۳/۵؛ ابن فارس، ۱۴۰۴: ۴۲۲/۱؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۲۰۴؛ ابن منظور، ۱۴۱۴: ۹۲/۱۳) و در نتیجه معنای ستر و پوشش را در کلمات مشتق از این ریشه، جاری می‌دانند؛ چنانکه ابن فارس و راغب به آن تصریح کرده‌اند (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۴۲۱/۱؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۲۰۳)، برای مثال گفته‌اند که بدین جهت به قلب «جَنان» می‌گویند که در قفسه سینه پنهان است و «جَنین» را از آنجا که در رحم مادر پنهان است، «جَنین» نامیده‌اند و یا مثلاً اکثر آنان ذکر کرده‌اند که علت نامیده شدن جَنیان به عنوان «جِن»، مستور و مخفی بودن آن‌ها از انسان‌ها یا حواس بوده است (فراهیدی، ۱۴۱۰: ۲۰/۶؛ جوهری، بی‌تا: ۲۰۹۳/۵؛ ابن فارس، ۱۴۰۴: ۴۲۲/۱؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۲۰۴؛ ابن منظور، ۱۴۱۴: ۹۲/۱۳).

توجه به این نکته ضروری است که لفظ «جِنّ» هم به معنای مصدری به کار می‌رود مانند «جِنُّ اللیل» به معنای ظلمت شب (ابن درید، بی‌تا: ۹۲/۱؛ صاحب بن عبّاد، ۱۴۱۴: ۴۱۰/۶؛ ابن سیده، بی‌تا: ۲۱۲/۷؛ حسینی واسطی زبیدی، ۱۴۱۴: ۱۱۳/۱۸) و هم به معنای اسم جمع برای جَنیان مانند ﴿يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ﴾ (انعام/۱۳۰). واژه «جِنّ» همان طور که در قرآن مکرر به عنوان اسم جمع و در مقابل «انْس» مطرح شده است (ر.ک: هود/۱۱۹؛ سجده/۱۳؛ صافات/۱۵۸؛ ناس/۶)، لغویان نیز آن را مقابل «انْس» دانسته‌اند (ابن درید، بی‌تا: ۹۲/۱؛ جوهری، بی‌تا: ۲۰۹۳/۵؛ ابن سیده، بی‌تا: ۲۱۴/۷؛ ابن منظور، ۱۴۱۴: ۹۵/۱۳؛ حسینی واسطی زبیدی، ۱۴۱۴: ۱۱۵/۱۸؛ طریحی، ۱۳۷۵: ۲۲۹/۶). اما برخی مانند علامه مصطفوی «جِنّ» را اسم جنس معرفی کرده‌اند (۱۳۶۸: ۱۵۶/۷).

اما «جِنَّة»، عده‌ای مانند ابن درید و جوهری آن را مترادف «جِنَّ» به معنای گروهی از جنیان دانسته‌اند (ابن درید، بی‌تا: ۹۳-۹۲/۱؛ جوهری، بی‌تا: ۲۰۹۴/۵) و برخی مانند راغب اصفهانی آن را به «جماعة الجن» تعریف کرده‌اند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۲۰۴). عده‌ای نیز مانند خلیل و ازهری آن را جمع «جِنَّ» دانسته‌اند (فراهیدی، ۱۴۱۰: ۲۰/۶؛ ازهری، بی‌تا: ۲۶۵/۱۰). البته این واژه (جِنَّة) به عنوان مصدر برای «جِنَّ» یعنی مترادف «جنون» نیز استعمال می‌شود (فراهیدی، ۱۴۱۰: ۲۱/۶؛ ازهری، بی‌تا: ۲۶۶/۱۰؛ صاحب بن عبّاد، ۱۴۱۴: ۴۰۹/۶؛ جوهری، بی‌تا: ۲۰۹۴/۵؛ ابن فارس، ۱۴۰۴: ۴۲۲/۱؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۲۰۴). بنابراین «جِنَّ» هم به معنای اسم جمع به کار می‌رود و هم به معنای مصدر، همچنان که «جِنَّة» نیز به معنای اسم جمع و مصدر «جِنَّ» هر دو به کار می‌رود. واژه «مجنون» نیز اسم مفعول از فعل «جَنَّ» می‌باشد (فراهیدی، ۱۴۱۰: ۲۱/۶؛ ازهری، بی‌تا: ۲۶۹/۱۰؛ جوهری، بی‌تا: ۲۰۹۳/۵؛ ابن سیده، بی‌تا: ۲۱۵/۷) و چنان که برخی تصریح کرده‌اند غیر قیاسی و بر خلاف ضابطه است (ابن سیده، بی‌تا: ۲۱۵/۷؛ حمیری، بی‌تا: ۹۶۴/۲؛ ابن منظور، ۱۴۱۴: ۹۶/۱۳)، چرا که «جَنَّ» فعل لازم می‌باشد که به طبع، برای مجهول شدن یا ساختن اسم مفعول از آن نیاز به حرف جاّز می‌باشد در حالی که «مجنون» بدون حرف جاّز استعمال می‌شود. ظاهر عبارت برخی لغویان در شرح ندادن این واژه آن است که همان معنای «جنون» و «دیوانگی» را برای آن مسلم تلقی کرده‌اند (فراهیدی، ۱۴۱۰: ۲۱/۶؛ ازهری، بی‌تا: ۲۶۹/۱۰؛ جوهری، بی‌تا: ۲۰۹۳/۵؛ ابن سیده، بی‌تا: ۲۱۵/۷؛ ابن منظور، ۱۴۱۴: ۹۵/۱۳؛ فیومی، ۱۴۱۴: ۱۱۲/۲؛ فیروزآبادی، بی‌تا: ۱۹۶/۴؛ حسینی واسطی زبیدی، ۱۴۱۴: ۱۱۵/۱۸)، ولی برخی مانند راغب اصفهانی معنای آن را «همراه بودن جن با او» دانسته‌اند که خالی از معنای جنون است. وی درباره آیه «مُعَلِّمٌ مَّجْنُونٌ» و «لِشَاعِرٍ مَّجْنُونٍ» گفته است: «أى ضامه من يعلمه من الجن» (۱۴۱۲: ۲۰۵).

ارزیابی دیدگاه لغویان در بررسی ریشه و واژه «مجنون»

آنچه از بررسی ریشه‌ای واژه «مجنون» به دست می‌آید این است که ماده «ج ن ن» در اصل و ریشه به معنای «ستر» بوده که «جان» و «جِنَّة» و «جِنَّ» نیز از همین ریشه گرفته شده‌اند و هر سه چنان که اهل لغت تصریح کرده‌اند اسم جمع (یا اسم

جنس^۱) برای موجودی نامرئی و مستور می‌باشند که در زبان فارسی به «دیو» ترجمه می‌شود (دهخدا، ۱۳۷۷: ۶۹۰۲/۵).

هرچند «جِنّ» به معنای مصدر یعنی «ستر»، و «جِنّ» به معنای اسم جمع یعنی همان دیو، هر دو دارای شکل واحد گفتاری و نوشتاری می‌باشند، واژه «جِنّ» به معنای «دیو» خودش به صورت مستقل، منشأ و ریشه کلمات دیگری قرار گرفته است، بدون اینکه مشتقات آن حاوی معنای «ستر» باشند، بلکه دربردارنده معنای «جِنّ» (به معنای دیو) هستند، چنان که اسم مکان از آن مشتق شده و گفته شده است: «أَرْضٌ مَجْنَنَةٌ» به معنای زمینی که جِنّ بسیاری دارد (محل جِنّیان است)، نه به معنای زمینی که محل مخفی شدن باشد (فراهیدی، ۱۴۱۰: ۲۱/۶؛ ازهری، بی‌تا: ۲۶۶/۱۰؛ صاحب بن عبّاد، ۱۴۱۴: ۴۰۹/۶).

بر همین اساس، فعل «جُنّ» به صیغه مجهول از آن اشتقاق یافته و چنین به کار رفته است: «جُنّ فلان» به معنای «جَنّی شدن» یا «دیوانه شدن» نه به معنای «مخفی و مستور شدن»، چنان که «جنون» نیز به عنوان مصدر این فعل که از ریشه «جِنّ» به معنای «دیو» است به کار گرفته شده است. «جُنّ الرجل جنوناً» (مرد دیوانه شد) که از حیث گفتاری و نوشتاری با «جنون» به عنوان مصدر از ریشه «جِنّ» به معنای «ستر» مشابه است، چنان که گفته می‌شود: «جِنّ علیه اللیل جنوناً» (شب او را پوشاند). به همین صورت، واژه «مجنون» نیز از «جِنّ» به معنای «دیو» اشتقاق یافته که بر وقوع «جِنّ» بر شخصی دلالت دارد بدون اینکه حاوی معنای «ستر» باشد.

بعضی از دلایل و شواهد اثبات تفاوت ریشه‌ای «مجنون» با ماده «ج ن ن» به معنای «ستر» از این قرار است:

الف) ریشه «ج ن ن» به معنای ستر، لازم می‌باشد، بنابراین مجهول نمی‌شود مگر با واسطه حرف جرّ، در حالی که فعل «جُنّ» (به معنای دیوانگی) متعدی می‌باشد و برای مجهول شدن نیازمند حرف جرّ نیست. اسم مفعول «مجنون» نیز از ریشه، متعدی می‌باشد؛ چرا که در غیر این صورت باید این اسم مفعول با حرف جارّ ساخته می‌شد.

۱. بنا بر اختلاف لغویان که در بحث لغت ذکر شد.

بنابراین تفاوت در لازم و متعدی بودن آن دو، بهترین شاهد بر تفاوت ریشه‌ای آن دو می‌باشد.

ب) فعل «جَنَّ» به صیغه مجهول در جمله «جَنَّ فلان» به معنای «جَنِّی شدن» یا «دیوانه شدن» شخص به کار می‌رود، در حالی که اگر از ریشه «جَنَّ» به معنای «ستر» گرفته شده بود، باید به معنای «مخفی و مستور شدن» شخص استعمال می‌گردید، چنان که فعل «جَنَّ» به صیغه معلوم از همان ریشه «ستر» گرفته شده و به معنای استتار می‌باشد؛ مانند آیه شریفه ﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ﴾ (انعام/ ۷۶)؛ هنگامی که شب او را پوشاند.

همچنین اگر «مجنون» آن چنان که برخی از لغویان پنداشته‌اند (مصطفوی، ۱۳۶۸: ۱۲۲/۲) از ریشه «ج ن ن» به معنای «ستر» و بدین مفهوم باشد که بر عقل پرده و پوششی افتاده است، در این صورت «مجنون» باید صفت عقل انسان دیوانه باشد، نه صفت خود انسان دیوانه. به عبارت دیگر، اگر «مجنون» به معنای «مستور» باشد توصیف انسان دیوانه به عنوان «مستور» به نحو حقیقت صحیح نخواهد بود بلکه این توصیف در حقیقت وصف عقل او خواهد بود، چرا که انسان دیوانه، «مستور» نیست بلکه عقلش «مستور» است.

ج) دیدگاه برخی از لغویان مانند راغب اصفهانی نیز بر تعدد ریشه‌ای واژه «مجنون» دلالت دارد؛ چرا که به عقیده وی در آیه شریفه ﴿مَعَمَّجُنُونٍ﴾ (دخان/ ۱۴) و آیه شریفه ﴿أَنَا لَتَأْرِكُوا آلِهَتَ السَّاعِرِ مَجْنُونٍ﴾ (صافات/ ۳۶) واژه «مجنون» از «جَنَّ» به معنای «دیو» گرفته شده و به معنای کسی است که جَنِّی در او حلول کرده باشد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۲۰۵).

د) مؤید این مطلب آن است که واژه «حَنَّ»^۱ و «مجنون»^۲ و «به جَنَّة»^۳ نیز آن چنان که اهل لغت گفته‌اند، تقریباً مترادف‌اند با «جَنَّ» و «مجنون» و «به جَنَّة»، در حالی

۱. ر.ک: فراهیدی، ۱۴۱۰: ۲۹/۳؛ ابن درید، بی تا: ۱۰۲/۱؛ ازهری، بی تا: ۲۸۵/۳؛ صاحب بن عبّاد، ۱۴۱۴: ۳۱۷/۲؛ جوهری، بی تا: ۲۱۰۶/۵؛ ابن سیده، بی تا: ۵۳۷/۲؛ زمخشری، ۱۹۷۹: ۱۴۵؛ ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱۳۲/۱۳؛ فیروزآبادی، بی تا: ۲۰۴/۴؛ حسینی واسطی زبیدی، ۱۴۱۴: ۱۶۳/۱۸.

۲. ر.ک: ازهری، بی تا: ۲۸۵/۳؛ صاحب بن عبّاد، ۱۴۱۴: ۳۱۷/۲؛ جوهری، بی تا: ۲۱۰۶/۵؛ زمخشری، ۱۹۷۹: ۱۴۵؛ ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱۳۲/۱۳؛ فیروزآبادی، بی تا: ۲۰۴/۴؛ حسینی واسطی زبیدی، ۱۴۱۴: ۱۶۳/۱۸.

۳. ر.ک: جوهری، بی تا: ۲۱۰۶/۵؛ ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱۳۲/۱۳؛ فیروزآبادی، بی تا: ۲۰۴/۴؛ حسینی واسطی زبیدی، ۱۴۱۴: ۱۶۳/۱۸.

که آنچه در ریشه بودن معنای «ستر» برای «مجنون» مطرح است در «مجنون» مطرح نیست و این کلمه بدون شک مستقیماً از «حَنّ» به معنای «جَنّ» مشتق شده است و این تقریب می‌کند این مطلب را که «مجنون» نیز مستقیماً از «جَنّ» به معنای «دیو» گرفته شده باشد نه به معنای «ستر».

۲-۱. دیدگاه مفسران

دیدگاه مفسران نیز درباره معنای «مجنون» و عبارت «به جَنّة» مختلف است به طوری که مجموع این دیدگاه‌ها را می‌توان در سه دسته جای داد:

۱-۲-۱. «مجنون» به معنای مختلّ العقل

اکثر مفسران واژه «مجنون» و «به جَنّة» را در همه موارد استعمالش در قرآن، به دیوانگی و اختلال عقل تفسیر کرده‌اند و علت صدور این اتهام به انبیا و از جمله پیامبر اسلام را ادعای نبوت یا ادعای ارتباط با خدا یا نفی خدایان دیگر و یا خلقت دوباره در معاد و غیره دانسته‌اند، یعنی مفاد رسالت و آنچه بدان انذار می‌شده‌اند را جنون و دیوانگی می‌نامیدند (طوسی؛ بی‌تا: ۳۷۸/۸ و ۴۹۳؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۷۷۵/۴ و ۹۵/۹؛ همو، ۱۳۷۷: ۲۵۹/۲؛ ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸: ۲۹/۹ و ۳۴۵/۱۹؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ۵۹۷/۴؛ طبری، ۱۴۱۲: ۹۳/۹ و ۵۱/۳۰). برخی از این مفسران به صراحت واژه «مجنون» را به دیوانگی و اختلال عقل تفسیر کرده‌اند و برخی با مسلم دانستن این معنا برای «مجنون» همین واژه را در تفسیر آیات بدون هیچ شرحی به کار برده‌اند که ظاهر در همین معنا، یعنی دیوانگی است.

۲-۲-۱. حمل بر اختلال عقل ناشی از جن‌زدگی

گروه دیگری از مفسران با اینکه «مجنون» را به همان معنای دیوانگی تفسیر کرده‌اند، آن را متأثر از جن خوانده‌اند؛ یعنی دیوانگی و جنونی که توسط جنیان در انسان حاصل می‌شود. علامه طباطبایی در مورد اتهام‌زنی قوم حضرت نوح عَلَيْهِمُ السَّلَامُ به ایشان که به او «مجنون» گفتند، می‌فرماید:

«وَقَالُوا مَجْنُونٌ وَازْدَجَرَ» مراد از «ازدجار» این است که جن او را با اثر جنون آزار داده است و معنایش این است که قوم نوح تنها به تکذیب او اکتفا نکردند، بلکه نسبت جنون هم به وی دادند و گفتند او مجنونی است که جن به او آزار رسانده است، در

نتیجه هیچ سخنی نمی‌گوید مگر آنکه اثری از آن حالت در سخنش هست و به هیچ وجه کلامش وحی آسمانی نمی‌باشد... (۱۴۱۷: ۶۸/۱۹).

همچنین در تفسیر آیه ﴿إِنَّ هُوَ إِلَّا رَجُلٌ بِهِ جِنَّةٌ﴾ چنین بیان کرده است:

کلمه «جِنَّةٌ» یا مصدر بوده و به معنای این می‌باشد که در او «جنون» است و یا اینکه مفرد «جِنٌّ» بوده و به معنای این است که فردی از جن در او حلول کرده و با زبان او سخن می‌گوید (همان: ۲۹/۱۵).

ابن عطیه اندلسی (۱۴۲۲: ۱۹۱/۵) و ابن کثیر دمشقی (۱۴۱۹: ۴۰۵/۷) و ابوحیان اندلسی (۱۴۲۰: ۵۷۳/۹ و ۳۸/۱۰) نیز «مجنون» را به دیوانگی ناشی از تأثیر جنیان تفسیر نموده‌اند و آلوسی نیز آن را به عنوان احتمال مطرح می‌کند (آلوسی، ۱۴۱۵: ۲۲۸/۹).

شایان ذکر است با توجه به اینکه این دو دسته از مفسران، «مجنون» را به معنای انسان دیوانه تفسیر کرده‌اند، تناقضی در واژگان موجود در گفتار منکران نبوت و مشرکان، یعنی «مُعَلَّمٌ مَّجْنُونٌ» (دخان/ ۱۴) و «سَاحِرٌ أَوْ مَّجْنُونٌ» (ذاریات/ ۳۹ و ۵۱) و «لِشَاعِرٍ مَّجْنُونٍ» (صافات/ ۳۶) تحقق می‌یابد؛ چرا که نه تنها ارتباطی میان «مجنون» به معنای دیوانه و «ساحر» و «مُعَلَّمٌ» و «شاعر» وجود ندارد بلکه این واژه‌ها در نهایت تضادند. عده‌ای از مفسران با درک این مطلب، آن را بر تناقض‌گویی مشرکان و جهالت آنان تفسیر کرده‌اند (ر.ک: طوسی، بی‌تا: ۳۹۲/۹؛ ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸: ۳۰۹/۱۱ و ۱۸۷/۱۶؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ۴۱۲/۴ و ۵۹۷؛ ابوحیان اندلسی، ۱۴۲۰: ۹۹/۹).

۱-۲-۳. «مجنون» به معنای انجام سحر یا سرودن شعر تحت سیطره جن

تعدادی از مفسران، واژه «مجنون» را به معنای شخصی دانسته‌اند که جن با تسلط بر او، وی را وادار به انجام سحر یا سرودن شعر کرده است؛ برای نمونه، فخر رازی در ذیل آیه «فَتَوَلَّىٰ بَرَكِيهٖ وَقَالَ سَاحِرٌ أَوْ مَّجْنُونٌ» (ذاریات/ ۳۹)، مربوط به جریان حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ و فرعون، چنین می‌نویسد:

﴿وَقَالَ سَاحِرٌ أَوْ مَّجْنُونٌ﴾ یعنی حضرت موسی یا «ساحر» است یا «مجنون»، و منظور از «ساحر» شخصی است که با سحرش جن را احضار می‌کند یا به آن‌ها نزدیک می‌شود و منظور از «مجنون» شخصی است که جنیان به او نزدیک می‌شوند، اگرچه او نخواهد. پس «ساحر» و «مجنون» هر دو مرتبط با «جن» می‌باشند با این تفاوت

که «ساحر» با اختیار خودش آن‌ها را احضار می‌کند، ولی «مجنون» بدون اختیارش جَنّیان نزدش حاضر می‌شوند. پس مقصود فرعون این بوده است که یا حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ جن را سحر می‌کند یا جن او را سحر کرده‌است (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰: ۱۸۲/۲۸).

وی همچنین در مورد ایراد اتهام «مجنون» بودن به پیامبر اسلام صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ چنین می‌آورد:

﴿وَقَالُوا مَعْجُونَ﴾ وذلِكَ لِأَنَّ كَفَّارَ مَكَّةَ كَانَ لَهُمْ فِي ظُهُورِ الْقُرْآنِ عَلَى مُحَمَّدٍ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامِ قَوْلَانِ، مِنْهُم مَن كَانَ يَقُولُ إِنَّ مُحَمَّدًا يَتَعَلَّمُ هَذِهِ الْكَلِمَاتِ مِنْ بَعْضِ النَّاسِ لِقَوْلِهِ: ﴿أَمَّا يَعْلَمُهُ بَشَرٌ لِّسَانِ الَّذِي نَلِدُونَ إِلَيْهِ أَعْمَى﴾ وكقوله تعالى: ﴿وَأَعَانَهُ عَلَيْهِ قَوْمٌ آخَرُونَ﴾ ومنهم من كان يقول إنه مجنون والجنّ يلقون عليه هذه الكلمات حال ما يعرض له الغشي (همان: ۶۵۷/۲۷).

... و گروهی از کفار مکه بر این اعتقاد بودند که پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مجنون بوده و جَنّیان در حالی که غشوه بر حضرت عارض می‌شود، این کلمات (قرآن) را بر او القا می‌کنند.

بیضاوی نیز در تفسیرش در ذیل همین آیه مربوط به فرعون و حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ تفسیری شبیه تفسیر فخر رازی ارائه می‌دهد:

﴿وَقَالَ سَاحِرٌ أَوْ مَجْنُونٌ﴾ یعنی او یا «ساحر» است یا «مجنون»، گویا فرعون کارهای خارق العاده حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ را منسوب به جن دانسته و در این امر تردید داشته است که آیا این کارها با اختیار و تلاش حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ انجام گرفته یا بدون اختیار و سعی وی صورت گرفته است (۱۴۱۸: ۱۴۹/۵).

آلوسی نیز در ذیل این آیه به تبع فخر رازی و بیضاوی همان مطلب را ذکر می‌کند (۱۴۱۵: ۱۶/۱۴)، هرچند در سایر آیات مشتمل بر واژه «مجنون»، آن را صرفاً به همان دیوانگی تفسیر می‌کند (ر.ک: همو، ۱۴۱۵: ۱۱۹/۵، ۲۵۹/۷، ۲۲۸/۹ و ۲۵۲ و ...).

جمع‌بندی دیدگاه مفسران

با توجه به اینکه نقطه اشتراک دسته اول و دوم از تفاسیر ذکر شده، تفسیر واژه «مجنون» به «انسان مختل العقل» می‌باشد بدین معنا که قدر جامع این تفاسیر، ارائه معنای واحد از واژه «مجنون»، یعنی «دیوانگی و اختلال عقل» می‌باشد، هرچند که تفاسیر دسته

دوم، لفظ «مجنون» را دالّ بر علت و ماهیت جنون که همان جن‌زدگی باشد، می‌دانند، ولی دسته اول، علت این جنون و دیوانگی را از لفظ «مجنون» مستخرج نمی‌دانند و نسبت به علت آن سخن نمی‌گویند و این نقطه افتراق این دو دسته از تفاسیر محسوب می‌شود. ولی می‌توان این نتیجه را گرفت که اکثر مفسران، واژه «مجنون» را به دیوانگی و اختلال عقل معنا کرده‌اند و این در حالی است که در تفاسیر دسته سوم که عده معدودی از مفسران می‌باشند، معنای دیوانگی در این واژه وجود ندارد.

ارزیابی دیدگاه مفسران و بررسی معنای حقیقی «مجنون»

آنچه از ظاهر تفاسیر ذکر شده برداشت می‌شود این است که صاحبان این تفاسیر تنها در مقام بیان و تفسیر معانی سیاقی و استعمالی واژه «مجنون» در هر آیه بوده‌اند بی‌آنکه به صورت مستقل به بررسی معنای حقیقی این واژه بپردازند، در حالی که شناخت معنای حقیقی هر واژه در تشخیص دقیق معنای سیاقی آن واژه نیز تأثیرگذار است.

به هر حال هر چند بررسی موارد استعمال واژه «مجنون» در قرآن کریم - آن گونه که در بحث معناشناسی توصیفی نیز خواهد آمد - بیانگر این است که این واژه در زبان عربی در چندین معنا به کار رفته، اما با توجه به آنچه در بحث لغوی از بررسی ریشه‌ای این واژه به دست آمد، این معنای سیاقی، قابل ارجاع به اصلی واحد بوده که همان معنای اصلی و حقیقی این واژه می‌باشد و عبارت است از «کسی که جن بر او مسلط شده».

توضیح مطلب اینکه در بحث لغوی این امر تبیین شد که واژه «مجنون» از ریشه «جن» به معنای «دیو» مشتق شده، بنابراین باید معنای این ریشه در مشتقات آن جریان داشته باشد که در این صورت معنای حقیقی در ساختار اسم مفعولی واژه «مجنون»، «من وقع علیه الجنّ» یا «من سلط علیه الجنّ» خواهد بود؛ یعنی کسی که جنی بر او تسلط یافته است، بدون لحاظ اینکه این تسلط چه آثار و لوازمی را در پی دارد، هر چند غالباً ملازم با اختلال عقل صورت گیرد.

بنابراین آنچه در برخی از تفاسیر در تعریف واژه «مجنون» به لفظ «دیوانه» یا «مختلّ العقل» بیان شده است، تعریف شیء به ملازمش می‌باشد، نه تعریف

حقیقت آن شیء، چنان که تعریف واژه «آتش» به حرارت که ملازم و سبب «حرارت» است اما به معنای «حرارت» نیست، تعریف حقیقی و دقیق واژه محسوب نمی‌شود.

شایان ذکر است که موضوع تسلط جنیان بر انسان‌ها و زوال عقل آنان، موضوعی مستفاد از آیات و روایات بوده، انکارناپذیر است. علامه طباطبایی در *المیزان* ذیل آیه شریفه ﴿الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَخْبِطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ﴾ (بقره/ ۲۷۵) می‌نویسد:

این آیه اگر دلالت نکند بر اینکه هر جنونی ناشی از تماس شیطان است، لااقل خالی از این اشعار نیست که برخی از موارد دیوانگی به واسطه تماس شیطان است و همچنین آیه اگرچه دلالت نکند بر اینکه این تماس کار خود ابلیس است، متیقن از اشعار آیه این است که برای جن تأثیری در بعضی از دیوانگان است، اگر در همه آنها نباشد و آنچه برخی از مفسران گفته‌اند که این تشبیه (در آیه) از قبیل محاوره طبق عموم مردم در اعتقادات باطلشان است... کلام این مفسران باطل است؛ چرا که خداوند متعال منزّه است از اینکه در کلامش به باطل و سخن لغوی به کوچک‌ترین نحوی استناد کند، مگر اینکه بطلان آن را بیان کند و آن را مردود بشمارد (۱۴۱۷: ۴۱۲/۲).

ایشان سپس به بررسی ابعاد کلامی و کیفیت تسلط جن بر انسان می‌پردازد و شبهات مربوط به آن را پاسخ می‌دهد (همان). فخرالدین رازی نیز در تفسیرش با صریح خواندن دلالت این آیه بر دخالت شیطان در جنون انسان، از اشکالات آن پاسخ داده است (۱۴۲۰: ۷۴/۷-۷۶).

در برخی روایات نیز اصل تسلط جن بر انس و اینکه علت جنون، تسلط جن بر انسان است، به صورت ضمنی تأیید شده است (ر.ک: کلینی، ۱۴۰۷: ۴۹۹/۵؛ صدوق، ۱۳۸۵: ۵۱۴/۲؛ همو، ۱۳۷۸: ۲۸۸/۱).^۱ بنابراین موضوع تسلط جن بر انسان و همچنین استعمال واژه «مجنون» در شخصی که جن در او حلول کرده یا بر او مسلط شده است، مستند به آموزه‌ها و باورهای دینی می‌باشد.

۱. برای ملاحظه شرح این حدیث ر.ک: مجلسی، ۱۴۰۴: ۳۰۸/۲۰.

۲. معناسازی توصیفی واژه «مجنون» در قرآن کریم

پس از شناخت معنای حقیقی واژه «مجنون» لازم است معانی سیاقی این واژه در استعمالات قرآن کریم نیز بررسی شود، چنان که بررسی معانی استعمالی این واژه نشان‌دهنده این است که سه معنای سیاقی برای این واژه وجود دارد:

۱-۲. «مجنون» به معنای دیوانگی متأثر از جن

شاید بتوان رایج‌ترین کاربرد واژه «مجنون» در فرهنگ عربی را استعمالش در فرد دیوانه متأثر از جن دانست، اما باید توجه داشت که در این گونه استعمالات، واژه مجنون در معنای اصلی خود یعنی «من سلط علیه الجن» به کار رفته و تنها معنای سیاقی آن است که تغییر کرده است.

به هر حال از آنجا که معنای حقیقی «مجنون» یعنی «من سلط علیه الجن»، غالباً ملازم با دیوانگی است، می‌توانیم بگوییم تا زمانی که قرینه‌ای صارفه از این معنا در استعمال وجود نداشته باشد، آن را به همان معنای غالبی یعنی دیوانگی متأثر از جن تفسیر می‌کنیم.

در برخی آیات قرآن کریم نیز این واژه در همین معنا استعمال شده، چنان که قوم نوح او را متهم به «مجنون» بودن یعنی دیوانگی کردند: ﴿كَذَّبَتْ قَبْلَهُمْ قَوْمُ نُوحٍ فَكَذَّبُوا عَبْدَنَا وَقَالُوا مَجْنُونٌ وَازْدُجِرَ﴾ (قمر/ ۹) و یا درباره حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ، فرعون خطاب به قومش چنین گفت: ﴿قَالَ إِنَّ رَسُولَكُمْ الَّذِي أُرْسِلَ إِلَيْكُمْ لَمَجْنُونٌ﴾ (شعراء/ ۲۷). در این آیات با توجه به اینکه در سیاق آن‌ها قرینه‌ای برای حمل واژه «مجنون» بر خلاف معنای غالبی‌اش وجود ندارد، معنای استعمالی این واژه در این آیات، همان معنای دیوانگی ناشی از تسلط جن خواهد بود.

۲-۲. «مجنون» به معنای ساحر جنّی

یکی دیگر از معانی «مجنون»، شخصی است که جنّی با تسلط بر او، سحر و کارهای خارق‌العاده انجام می‌دهد. توضیح اینکه از آنجا که جنّیان به قدرت بر امور شاق و مافوق قدرت انسان شناخته شده‌اند و در آیات و روایات نیز از این قدرت آنان سخن به

میان آمده است،^۱ طبیعی بود که مردم امور خارق‌العاده را منتسب به جنیان بدانند و از طرف دیگر دست‌آویز خوبی برای منکران نبوت بود که معجزات انبیا را امور منتسب به جن بدانند و پیامبران را کاهن یا ساحر بخوانند؛ بدین معنا که آنان با ارتباط و تسلط بر جن، سحر و جادو انجام می‌دهند؛ برای مثال، در سوره شعراء، فرعون بعد از مشاهده معجزات حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ برای توجیه آن معجزات و باز داشتن بنی‌اسرائیل از گرایش به حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ، آن حضرت را ساحر می‌خواند و معجزاتش را سحر می‌نامد: ﴿فَأَلْقَى عَصَاهُ فَإِذَا هِيَ ثُعْبَانٌ مُّبِينٌ * وَنَزَعْنَا مِنْهُ لِيَأْبَىٰ لَهُ الْوَالِدِ الْعَتِيدِ ﴿٣٢﴾ قَالَ لِلْمَلَأِ حَوْلَهُ إِنَّ هَذَا لَسَاحِرٌ عَلِيمٌ * يُرِيدُ أَنْ يُخْرِجَكُمْ مِنْ أَرْضِكُمْ بِسِحْرِهِ فَمَاذَا تَأْمُرُونَ ﴿٣٣﴾﴾ (شعراء / ۳۲-۳۵) یا در خطاب به موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ چنین می‌گوید: ﴿قَالَ أَجِنْتَنَا لُحْخُرًا مِنْ أَرْضِنَا بِسِحْرِكَ يَا مُوسَىٰ * فَلَنَأْتِيَنَّكَ بِسِحْرٍ مِثْلِهِ﴾ (طه / ۵۷-۵۸).

در همین راستا و برای مردود شمردن معجزات انبیا، گاه پیامبران را «مجنون» نیز می‌نامیدند، به این معنا که «جن» بر آنان مسلط شده است و توسط آنان امور خارق‌العاده انجام می‌دهد و به همین جهت، گاه اتهام «مجنون» بودن را همراه با اتهام «ساحر» بودن مطرح می‌کردند؛ یعنی گاه آنان را مسلط بر جن می‌خواندند و «ساحر» می‌نامیدند و گاه جنیان را مسلط بر آنان می‌خواندند و «مجنون» می‌پنداشتند، چنان که فرعون بعد از مشاهده معجزه حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ، حال او را مردد بین «ساحر» بودن یا «مجنون» بودن بیان می‌کند: ﴿وَفِي مُوسَىٰ إِذْ أُرْسِلْنَاهُ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ بِسُلْطَانٍ مُّبِينٍ * تَتَوَلَّىٰ بَرَكِيهٖ وَقَالَ سَاحِرٌ أَوْ مُجْنُونٌ﴾ (ذاریات / ۳۸-۳۹). همچنین آیه ۵۲ این سوره نیز واکنش مردم اندازنده توسط انبیا را چنین به تصویر می‌کشد: ﴿كَذَٰلِكَ مَا أَنَّىٰ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا قَالُوا سَاحِرٌ أَوْ مُجْنُونٌ﴾.

تفسیر ذکرشده از فخر رازی و بیضاوی ذیل آیهٔ ﴿وَقَالَ سَاحِرٌ أَوْ مُجْنُونٌ﴾ که در بخش دیدگاه مفسران گذشت نیز بیانگر همین امر می‌باشد.

پوشیده نیست که در این آیه از سوره ذاریات حمل «مجنون» بر معنای غالبی‌اش یعنی «دیوانگی» تناسبی با جریان فرعون و حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ در این سوره ندارد؛ چرا که فرعون این اتهام را پس از مشاهده «سلطان مبین»، یعنی معجزه حضرت

۱. برای نمونه در داستان حضرت سلیمان در جریان آوردن عرش بلقیس، تلویحاً به قدرت عظیم جن اشاره شده است: ﴿قَالَ عِفْرِيتٌ مِنَ الْجِنِّ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ تَقُومَ مِنْ مَقَامِكَ وَإِنِّي عَلَيْهِ لَقَوِيٌّ أَمِينٌ﴾ (نمل / ۳۹).

موسیٰ عَلَيْهِ السَّلَامُ بیان کرد و گفت: «سَاحِرٌ أَوْ مَجْنُونٌ». تناسب مقام چنین اقتضا می‌کند که منظور فرعون آن بوده است که این معجزه، یا به خاطر تسلط موسیٰ عَلَيْهِ السَّلَامُ بر جنیان (ساحر) و یا به خاطر تسلط جنیان بر موسیٰ عَلَيْهِ السَّلَامُ (مجنون) است؛ چرا که معقول نیست که برای توجیه معجزات و امور خارق عادت، آن را به دیوانگان نسبت دهند. بنابراین سیاق این آیات، قرینه‌ای برای انصراف واژه «مجنون» از معنای غالبی‌اش به این معنای استعمالی است.

ناگفته نماند که تفسیر «مجنون» در این سوره به «ساحر تحت سیطره جن»، منافاتی با تفسیر «مجنون» در سوره شعراء به «دیوانه تحت سیطره جن» ندارد؛ چرا که به مقتضای ظاهر این دو سوره، فرعون دو بار این اتهام را به حضرت موسیٰ عَلَيْهِ السَّلَامُ وارد کرده است: یک مرتبه قبل از مشاهده معجزه و بار دیگر بعد از مشاهده معجزه، که هرچند در هر دو مورد، مقصود «تحت سیطره جن بودن» می‌باشد، اما غرض در یک جا «دیوانه تحت سیطره جن» و در جای دیگر، «ساحر تحت سیطره جن» است و از آنجا که اغراض در معنای سیاقی کلمات تأثیرگذارند، نه در معنای حقیقی، تعارضی در متعدد بودن این دو تفسیر وجود ندارد.

۲-۳. «مجنون» به معنای شاعر جنّی

یکی دیگر از معانی «مجنون» که در عصر رواج شعر و شاعری در جاهلیت و صدر اسلام به کار می‌رفت، استعمال این واژه در شخص شاعری بود که تحت سیطره جن شعر می‌گوید، یعنی شخصی که جنیان با تسلط بر وی شعر را به او القا می‌کنند یا از زبان وی شعر می‌گویند. چنان که گذشت، فخرالدین رازی واژه «مجنون» را در آیه شریفه «وَقَالُوا مَعْلَمٌ مَّجْنُونٌ» (دخان/ ۱۴) به شاعر تحت سیطره جن تفسیر کرده است (۱۴۲۰: ۶۵۷/۲۷).

این استعمال در باورهای جاهلی در مورد ماهیت شعر ریشه داشت. آنان بر این باور بودند که شعر از آنجا که خارج از توان و اراده انسان‌های معمولی است، از امور غیبی و مرتبط با عالم جنیان است که بر امور عجیب و سخت قدرت دارند و در حقیقت این جنیان‌اند که شعر را به شعرا الهام می‌کنند و به زبان آنان شعر می‌گویند و یا شاعران با

کهنانت و احضار جَنیان، از آنان شعر می‌آموزند. برای ترسیم فرهنگ جاهلی و عصر نزول در مورد شعر می‌توان به آیات قرآن و اشعار جاهلی و کلام تاریخ‌نگاران استناد کرد.

۲-۳-۱. قرآن و ترسیم فرهنگ زمان نزول

با توجه به مکی بودن آیاتی که در آن، مشرکان پیامبر اسلام را متهم به «مجنون» بودن می‌کردند (ر.ک: حجر/ ۶؛ قلم/ ۵۱؛ صافات/ ۳۶؛ دخان/ ۱۴؛ مؤمنون/ ۷۰؛ سبأ/ ۸)، بلکه علاوه بر نسبت «مجنون»، نسبت‌هایی چون «به جَنَّة»، «کاهن»، «شاعر» و از این قبیل همگی در آیات مکی است (ر.ک: قلم/ ۲ و ۵۱؛ تکویر/ ۲۲؛ حجر/ ۶؛ صافات/ ۳۶؛ دخان/ ۱۴؛ ذاریات/ ۳۹ و ۵۲؛ شعراء/ ۲۷ و ۲۲۴؛ قمر/ ۹؛ طور/ ۲۹-۳۰؛ اعراف/ ۱۸۴؛ سبأ/ ۸، ۱۴ و ۴۶؛ مؤمنون/ ۲۵ و ۷۰؛ احقاف/ ۲۹؛ جن/ ۱؛ یس/ ۶۹؛ حاقه/ ۴۱-۴۲؛ انبیاء/ ۵؛ اسراء/ ۸۸)، برای شناخت مقصود از واژه «مجنون» باید به شناخت فضای مکه و پندارهای مشرکان عصر نزول در مکه پردازیم تا به معنای دقیق این واژه در کلام آنان دست یابیم.

قرآن کریم به صورت مستقیم از باورهای مردم مکه در ارتباط با «شعر» و «جن» سخن نگفته است، اما می‌توان از سیاق آیات، از پندارهای آنان پرده برداشت. به طور کلی، واژه «مجنون» در آیات مختلف، با سه واژه همراه شده است: «کاهن» (طور/ ۲۹)، «معلم» (دخان/ ۱۴) و «شاعر» (صافات/ ۳۶).

این نکته قابل تأمل است که ارتباط میان این سه کلمه با واژه «مجنون» چیست؟ آیا اینکه پیامبر را از یک طرف «مجنون» می‌خواندند و از طرف دیگر «شاعر» و «کاهن» و «معلم» می‌نامیدند، به خاطر اوج جهل منکران نبوت نسبت به تناقض کلامشان است، چنان که برخی از مفسران گفته‌اند؟^۱ یا به خاطر جاهل پنداشتن مردم مکه از جانب منکران نبوت بوده است که می‌خواستند با طرح این ادعاها ولو به صورت متناقض آن‌ها را از تبعیت پیامبر ﷺ باز دارند؟ و یا اینکه صرفاً توهینی بی‌اساس بوده است، بی‌آنکه معنایی غیر از سب و شتم داشته باشد؟ یا چیزی غیر از این است؟

با توجه به اینکه اعتقاد به دیوانه بودن یک فرد با اعتقاد به «شاعر» و «کاهن» بودن

۱. ر.ک: دسته دوم مفسران «دیدگاه مفسران» در همین مقاله.

یا «معلم» بودن قابل جمع نیست و داشتن چنین تصویری از یک انسان هرچند مشرک، بعید به نظر می‌رسد، به ویژه آنکه این استعمال تنها یک مرتبه و از شخص واحد صادر نشده است، نمی‌توان واژه «مجنون» را در این آیات به معنای اختلال عقل دانست. همچنین با توجه به اینکه روش قرآن کریم بر نقل فحش و ناسزای بی‌اساس مشرکان نسبت به پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نبوده و نیز با توجه به اینکه مشرکان این واژه را همراه با اتهامات دیگرشان که کاشف از شبهات یا شبهه‌افکنی آنان می‌باشد، ذکر کرده‌اند، بعید به نظر می‌رسد که واژه «مجنون» تفاوت سنخیتی با آن اتهامات داشته باشد و در سیاق واحد، یکی در مقام شبهه‌افکنی و دیگری صرفاً سب و شتم باشد.

بنابراین نمی‌توان واژه «مجنون» را بی‌ارتباط با واژگان «شاعر»، «کاهن» و «معلم» دانست و آن را با تفسیر به دیوانگی یا سب و شتم متناقض، یا غیر هم‌سنخ با سیاق پنداشت. اما از آنجا که حمل واژه «مجنون» بر معنای اصلی‌اش یعنی «تحت تسلط جن بودن» مستلزم ایراد اشکالات مذکور نبوده و با واژگان هم‌سیاقش قابل جمع می‌باشد، می‌توان «مجنون» را در امثال این سیاق، به شعر گفتن و تعلیم دیدن تحت سیطره جن تفسیر نمود که بدین صورت، انسجام این واژگان در آیه محفوظ می‌ماند.

حال وقتی مشرکان با لحاظ قرآن و کلام خارق‌العاده آن، که خارج از قدرت بشر است، به پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ «شاعر مجنون» می‌گفتند، مرادشان این بود که ایشان شاعری است که جَنّیان با تسلط بر او، از زبان وی شعر می‌گویند و وقتی «معلم مجنون» می‌گفتند، مرادشان این بود که وی کسی است که تحت سیطره جَنّیان تعلیم یافته است، چنان که راغب اصفهانی در تبیین این دو آیه گفته است: «أَيُّ ضَامَّةٍ مِنْ يَعْلَمُهُ مِنَ الْجَنِّ» (۱:۴۱۲): ۲۰۵. همچنین آیه **﴿فَمَا أَتَتْ نِعْمَةَ رَبِّكَ بِكَاهِنٍ وَلَا مَجْنُونٍ﴾** (طور/ ۲۹) نیز به این معناست که نه تو بر جَنّیان تسلط یافته‌ای که با تسلط بر آنان از آنان شعر دریافت کنی (کاهن) و نه جَنّیان بر تو تسلط یافته‌اند که از زبان تو شعر بگویند (مجنون)، بلکه این قرآن از جانب پروردگار توست، نه از جانب جَنّیان.

با این تفسیر، علاوه بر اینکه ارتباط این واژگان با یکدیگر محفوظ می‌ماند، باور آنان نسبت به شعر و ارتباطش با جن نیز آشکار می‌گردد. بنابراین مشرکان به خاطر اعتقاد خودشان بلکه با اتکا به باور عموم مردم مکه مبنی بر ارتباط میان شعر و جن، گاه به

القای این شبهه می‌پردازند که پیامبر «شاعر مجنون» است یعنی جَنِّیان از زبان او شعر می‌گویند، و گاه او را «کاهن» می‌نامیدند تا شبههٔ دریافت قرآن از جَنِّیان را مطرح کنند.

علاوه بر آنکه سیاق بسیاری از این آیات، دالّ بر این است که «مجنون» خواندن پیامبر از جانب مشرکان به لحاظ قرآن صورت می‌گرفته است، چنان که در سورهٔ حجر آمده است: ﴿وَقَالُوا يَا أَيُّهَا الَّذِي نُزِّلَ عَلَيْهِ الذِّكْرُ إِنَّكَ لَجُنُّونٌ﴾ (حجر/۶) یا آن گونه که در مورد قرآن می‌گفتند: ﴿أَفَتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَمْ بِهِ جِنَّةٌ﴾ (سبأ/۸) و مرادشان از افترا بر خداوند همان ادعای انتساب قرآن به خداوند بود، چنان که در این آیه مشهود است: ﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوْرٍ مِّثْلِهِ مُفْتَرِيَاتٍ﴾ (هود/۱۳).

علامه طباطبایی نیز سیاق آیهٔ ﴿وَإِنْ يَكَادُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَيُزْلِقُونَكَ بِأَبْصَارِهِمْ لَمَّا تَمَعُوا الذِّكْرَ وَيَقُولُونَ إِنَّهُ لَمَجْنُونٌ﴾ (قلم/۵۱) را این گونه بیان می‌دارد:

اینکه هنگام شنیدن قرآن، پیامبر ﷺ را به جنون متهم می‌کردند، دلیل بر این است که مرادشان از این اتهام، آن بوده است که قرآن از القائنات شیطاین و جَنِّیان است (۱۴۱۷: ۳۸۹/۱۹).

بنابراین سیاق این آیات و آیات دیگر، حاکی از این پندار مشرکان مکه می‌باشد که قرآن، اشعاری از الهامات شیطاین و جَنِّیان است که با استماع اخبار غیبی آسمانی، آن را در قالب ساختاری شعری، در اختیار پیامبر می‌گذارند.

این پندار، ناشی از باورهای کلی آنها نسبت به شعر و ارتباط آن با جَنِّیان بود و طبیعی بود که وقتی اصل شعر را به خاطر اینکه کلامی شگفت است به جَنِّیان منتسب می‌دانستند، قرآن را که کلامی در غایت شگفتی و اعجاز فصاحتی و بلاغی بود، فراتر از قدرت انسان و منتسب به جن بدانند و پیامبر را به لحاظ آن «کاهن» یا «مجنون» یا «ساحر» یا «شاعر» بنامند که به عقیدهٔ آنان هر یک از این امور به نوعی مرتبط با عالم جَنِّیان بوده است.

در مقابل این پندارها، خداوند متعال در آیات مکی زیادی، از یک طرف برای دفع توهم اینکه قرآن ساختهٔ جَنِّیان است قرآن را نازل شده از جانب خود می‌خواند: ﴿تَنْزِيلُ الْكِتَابِ مِنَ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ﴾ (جاثیه/۲؛ احقاف/۲؛ نیز با تعبیر دیگر ر.ک: سجده/۲؛ یس/۵؛ زمر/

۱: غافر/ ۲؛ فصلت/ ۲؛ واقعه/ ۸۰ و... و ﴿وَمَا كَانَ هَذَا الْقُرْآنُ أَنْ يُفْتَرَىٰ مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾ (یونس/ ۳۷) و از طرف دیگر، برای دفع توهم وساطت اجنه و شیاطین در دریافت قرآن از ملاّ اعلی، انتساب قرآن به خداوند را مقرون به امین و مطهر خواندن و وسایط نزول قرآن مطرح می‌کند: ﴿وَإِنَّهُ لَتَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ * نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ﴾ (شعراء/ ۱۹۲-۱۹۳)؛ ﴿لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الطَّهَّرُونَ * تَنْزِيلٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ (واقعه/ ۷۹-۸۰) و در همین راستا، گاه با مطرح کردن وساطت جبرئیل امین، در مقام نفی وساطت شیاطین برای نزول قرآن بر پیامبر ﷺ برمی‌آید: ﴿إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ * ذِي قُوَّةٍ عِنْدَ ذِي الْعَرْشِ مَكِينٍ * مُطَاعٍ ثَمَّ أَمِينٍ *... وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَيْطَانٍ رَجِيمٍ﴾ (تکویر/ ۱۹-۲۵) و در همین مقام ترقی نموده و اصل دستیابی و استماع شیاطین و اجنه به اخبار آسمانی (از جمله قرآن) را غیر ممکن می‌خواند: ﴿وَمَا تَنْزَلَتْ بِهِ الشَّيَاطِينُ * وَمَا يَنْبَغِي لَهُمْ وَمَا يَسْتَطِيعُونَ * إِنَّمَا عَنْ السَّمْعِ لَعْرُؤُونَ﴾ (شعراء/ ۲۱۰-۲۱۲)؛ ﴿وَحَفِظْنَاهَا مِنْ كُلِّ شَيْطَانٍ رَجِيمٍ * إِلَّا مَنْ اسْتَرَقَ السَّمْعَ فَأَتْبَعَهُ شِهَابٌ مُبِينٌ﴾ (حجر/ ۱۷-۱۸).

نتیجه آنکه توجه به سیاق آیاتی که در آن مشرکان مکه، اتهام «کاهن» و «معجون» و «ساحر» و «شاعر» بودن را به پیامبر ایراد می‌کردند و از طرف دیگر توجه به مضامین آیات مکی که برای دفع پندارهای مشرکان مکه مبنی بر انتساب «قرآن» به «جنیان» نازل شده است، حاکی از عقاید رایج بین مردم مکه و باورهای آنان نسبت به «جن» و «کلام موزون» می‌باشد.

۲-۳-۲. اشعار شعرای جاهلی و صدر اسلام

برای شناخت فرهنگ عصر نزول و عقایدشان در مورد ارتباط «شعر» با «جن» می‌توان از اشعار دوره جاهلی و صدر اسلام نیز کمک گرفت. در کتابی که محمد بن ابی الخطاب قرشی در قرن دوم هجری به نام *جمهرة اشعار العرب* نگاشته است، فصلی در باب «سخن گویی جن به صورت شعر بر زبان عرب» تدوین یافته که امروزه معمولاً با عنوان «شیاطین الشعراء» نام‌گذاری شده است. وی در این فصل با نقل داستان‌ها و حکایات متعدد از تکلم جنیان به زبان شعرا و اینکه هر شاعری جنّی مخصوص به خود داشته است، نام جنّ مخصوص هر شاعر از شعرای معروف دوره جاهلی را که خود شاعر در اشعارش به اسم او تصریح کرده است، ذکر می‌کند؛ برای نمونه، «الافظ بن

لاحظه) را جنّ «امرئ القیس»، «هاذر» را جنّ «نابغة ذبیانی»، «مسحل» را جنّ «اعشی»، «هبید» را به عنوان جنّ «عبید بن ابرص اسدی» و «بشر بن ابی خازم» ... ذکر کرده است (قرشی، بی تا: ۴۷) که معمولاً خود شاعر در اشعارش مکرر از جنّ خود با نام یاد کرده است.

این باور پس از اسلام نیز بین شعرای اسلامی رواج داشت، به طوری که شعر را الهامات جتّیان می‌پنداشتند. در همین کتاب جمهره آمده است که مردی نزد فرزدق (از شعرای اسلامی د. ۱۱۰ ق.) آمد و بیت شعری را که سروده بود برای فرزدق خواند، اما فرزدق به وی خندید و چنین گفت: برای شعر، دو شیطان به نام «هوبر» و «هوجل» وجود دارد. کسی که «هوبر» او را همراهی کند شعرش نیکو گردد و کسی که «هوجل» همراهش باشد شعرش زشت می‌گردد. اما در مورد تو، این دو شیطان در این بیت جمع شده‌اند و در مصرع اول «هوبر» با تو بوده است که نیکو سرودی و در مصرع بعد «هوجل» نزدت آمده که شعر را خراب کردی (قرشی، بی تا: ۶۳). این امور نشان می‌دهد که تا چه میزان ارتباط میان «جنّ» و «شعر» نزد عرب، معهود و پذیرفته بوده است.

همچنین اعراب روزگار جاهلیت بر این باور بودند که وقتی یک جن مردی را که خاطرخواه خودش بود، می‌یافت، بر سر او فرود می‌آمد و او را بر زمین می‌انداخت و بر روی سینه او زانو می‌زد و او را ناگزیر از آن می‌ساخت که سخنگوی وی در این دنیا باشد. این حادثه، تشریفات آغاز ورود به جرگه شاعران بود. آن مرد پس از آن به نام «شاعر» شناخته می‌شد (ر.ک: ایزوتسو، ۱۳۶۸: ۲۱۶).

ایزوتسو در این باره می‌نویسد:

در هر دو حالت «شاعر» و «کاهن»، اصولاً رابطه دو شخصی است، یعنی جن ارتباط شخصی نزدیک با یک موجود بشری برقرار می‌کند. این رابطه چندان نزدیک است که جن مالک انسان شده به میانجیگری او سخن می‌گوید. میان این دو واسطه‌ای وجود ندارد. حتی می‌توانیم بگوییم که در هنگام تسلط جن و جن‌زده شدن شخص، جن و انسان کاملاً با یکدیگر متحد شده و به صورت یک شخص در آمده‌اند (همان: ۲۲۴).

نیز می‌نویسد:

خود این واقعیت که قرآن پیوسته در این خصوص تأکید می‌کند که حضرت محمد ﷺ اصلاً «مجنون» یا دارای «جنّة» نیست گواه نیرومندی است بر اینکه وضع فعلی در مکه بدان صورت بوده است (همان: ۲۲۰).

نتیجه‌گیری

از مباحث گذشته به دست می‌آید که آنچه در اکثر تفاسیر و کتب لغت مبنی بر معنا نمودن واژه «مجنون» به «شخص دیوانه» آمده است، معنای لازمی غالبی آن است، نه معنای حقیقی آن؛ چرا که معنای اصلی «مجنون»، «من سلط علیه الجن» می‌باشد که گاه در استعمال، ملازم با اختلال عقل است، اما در مصادیق و سیاق‌های دیگر بدون اینکه مشتمل بر معنای دیوانگی باشد، استعمال می‌گردد.

همچنین با مراجعه به موارد استعمال این واژه به این نتیجه رسیدیم که این واژه در قرآن کریم در سه معنا استعمال شده است:

معنای اول همان معنای دیوانه بودن و اختلال عقل است که بر اثر تسلط و سیطره جن بر شخص پدید می‌آید.

معنای دوم، ساحری است که تحت سیطره جن می‌باشد، یعنی جن با تسلط بر شخص (مجنون)، او را وادار به انجام سحر می‌کند بدون اینکه عقل «مجنون» مختل شده باشد. این معنا در گفتار فرعون نسبت به حضرت موسی عليه السلام مشهود است.

معنای سوم نیز که عموماً از جانب مشرکان مکه به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نسبت داده می‌شده است، شاعری است که تحت سیطره جن می‌باشد؛ بدین معنا که جن با تسلط بر «مجنون» از زبان او شعر می‌گوید بدون اینکه عقل آن شخص مختل شده باشد. آیات قرآن و فرهنگ عربی در اشعار جاهلی و گفتار تاریخ‌پژوهان شاهدی روشن بر معنای اخیر است.

کتاب‌شناسی

۱. آلوسی، سید محمود، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۵ ق.
۲. ابن درید، محمد بن حسن، جمهرۃ اللغه، بیروت، دار العلم للملایین، بی تا.
۳. ابن سیده، علی بن اسماعیل، المحکم و المحيط الاعظم، بیروت، دار الکتب العلمیه، بی تا.
۴. ابن عطیه اندلسی، ابو محمد عبدالحق بن غالب، المحرر الوجیز فی تفسیر الکتب العزیز، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۲ ق.
۵. ابن فارس، احمد، معجم مقاییس اللغه، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ ق.
۶. ابن کثیر دمشقی، اسماعیل بن عمرو، تفسیر القرآن العظیم، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۹ ق.
۷. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، چاپ سوم، بیروت، دار صادر، ۱۴۱۴ ق.
۸. ابوالفتح رازی، جمال‌الدین حسین بن علی، روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، مشهد، آستان قدس رضوی، ۱۴۰۸ ق.
۹. ابو حیان اندلسی، محمد بن یوسف، البحر المحيط فی التفسیر، بیروت، دار الفکر، ۱۴۲۰ ق.
۱۰. ازهری، محمد بن احمد، تهذیب اللغه، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۱۱. ایزوتسو، توشی‌هیکو، خدا و انسان در قرآن، ترجمه احمد آرام، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۸ ش.
۱۲. بیضاوی، عبدالله بن عمر، انوار التنزیل و اسرار التأویل، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۸ ق.
۱۳. جوهری، اسماعیل بن حماد، الصحاح: تاج اللغه و صحاح العربیه، بیروت، دار العلم للملایین، بی تا.
۱۴. حسینی واسطی زبیدی، سید محمد مرتضی بن محمد، تاج العروس من جواهر القاموس، بیروت، دار الفکر، ۱۴۱۴ ق.
۱۵. حمیری، نشوان بن سعید، شمس العلوم و دواء کلام العرب من الکلوم، دمشق، دار الفکر، بی تا.
۱۶. دهخدا، علی اکبر، لغت‌نامه، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۷ ش.
۱۷. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، مفردات الفاظ القرآن، دمشق - بیروت، دار العلم - الدار الشامیه، ۱۴۱۲ ق.
۱۸. زمخشری، جارالله ابوالقاسم محمود بن عمر، اساس البلاغه، بیروت، دار صادر، ۱۹۷۹ م.
۱۹. همو، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الاقاویل فی وجوه التأویل، چاپ سوم، بیروت، دار الکتب العربی، ۱۴۰۷ ق.
۲۰. صاحب بن عباد، اسماعیل، المحيط فی اللغه، بیروت، عالم الکتب، ۱۴۱۴ ق.
۲۱. صدوق، محمد بن علی بن حسین بن موسی بن بابویه قمی، علل الشرائع، قم، داوری، ۱۳۸۵ ش.
۲۲. همو، عیون اخبار الرضا علیه السلام، تهران، جهان، ۱۳۷۸ ش.
۲۳. طباطبائی، سید محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، چاپ پنجم، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۷ ق.
۲۴. طبرسی، فضل بن حسن، تفسیر جوامع الجامع، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۷ ش.
۲۵. همو، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، چاپ سوم، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۷۲ ش.
۲۶. طبری، ابوجعفر محمد بن جریر، جامع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دار المعرفه، ۱۴۱۲ ق.
۲۷. طریحی، فخرالدین بن محمد، مجمع البحرین، چاپ سوم، تهران، مرتضوی، ۱۳۷۵ ش.
۲۸. طوسی، محمد بن حسن، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.

۲۹. فخرالدین رازی، ابو عبدالله محمد بن عمر، *مفاتیح الغیب*، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ ق.
۳۰. فراهیدی، خلیل بن احمد، *کتاب العین*، چاپ دوم، قم، هجرت، ۱۴۱۰ ق.
۳۱. فیروزآبادی، محمد بن یعقوب، *القاموس المحیط*، بیروت، دار الکتب العلمیه، بی تا.
۳۲. فیومی، احمد بن محمد، *المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر*، چاپ دوم، قم، دار الهجرة، ۱۴۱۴ ق.
۳۳. قرشی، محمد بن ابی الخطاب، *جمهرة اشعار العرب فی الجاهلیة والاسلام*، مصر، دار نهضة مصر، بی تا.
۳۴. کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، چاپ چهارم، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ ق.
۳۵. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، *مرآة العقول فی شرح اخبار آل الرسول*، چاپ دوم، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۰۴ ق.
۳۶. مصطفوی، حسن، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۶۸ ش.

قاعده «تصویرپردازی هنری سید قطب»، به تفکیک سوره‌های مکی و مدنی، با محوریت سوره‌های مدثر و منافقون*

- بتول مشکین فام^۱
- سهیلا جلالی کندری^۲
- مریم ولایتی^۳

چکیده

دانشمندان علم بلاغت از دیرباز به جنبه‌های هنری و آفرینش‌های خاص و بدیع قرآن توجه داشته و در قالب اشکال گوناگون آن را بیان نموده‌اند. امروز شاید بتوان واژه «تصویر» را جایگزین این جنبه‌ها کرد، به طوری که با درک تصاویر قرآنی و بدون استفاده از اصطلاحات پیچیده بلاغی می‌توان راز جاودانگی قرآن و نفوذ آن در اعماق قلب مخاطب را دریافت. تطبیق قاعده تصویر بر سوره‌های مکی و مدنی به طور جداگانه (در اینجا دو سوره مدثر و منافقون) نتایج درخور توجهی به دست می‌دهد که پیامد آن توجه دقیق و ژرف آیات قرآن به گونه‌شناسی مخاطب، شرایط مکان و زمان و در نهایت، اثبات معجزه‌بودن آن

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۶/۲۰ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۱۰/۱۰.

۱. دانشیار دانشگاه الزهراء (ع) (batoolmeshkinfam@yahoo.com).

۲. استادیار دانشگاه الزهراء (ع) (s.jalali@alzahra.ac.ir).

۳. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه قرآن و حدیث (نویسنده مسئول) (mvelayati7@gmail.com).

است. آیات مکی در پی استوارسازی اندیشه و رسوخ یک عقیده در دل هستند پس باید با تصاویری بدیع و مؤثر و همراه با لحنی کوبنده و تند و صریح باشند. در مقابل، هدف آیات مدنی تطبیق این اندیشه‌ها در عمل است و برای این منظور باید تصاویری را در بر گیرند که درازدامن و آرامش‌بخش باشند.

واژگان کلیدی: تصویر، تصویرپردازی هنری، سید قطب، سوره منافقون، سوره مدثر.

مقدمه

«تصویر» نمایش هنری و خارجی صورت‌هایی است که وجود دارند و ابزار آن، «فکر»، «زبان» و «واژه» است. هر آنچه در تصویر خلق می‌شود پیش از آن در تصور هنرمند ابداع شده است. از این رو، تصویر را در معانی گوناگونی از جمله: «شکل دادن، خیال‌پردازی، مجسم کردن، ترسیم نمودن، خلق کردن و اندازه‌گیری کردن، مثال زدن، شبیه‌سازی کردن، و نظیر آوردن» استعمال کرده‌اند (قضاة، ۱۴۰۸: ۴۳). در حقیقت، «تصویر» شیوه‌ای برای نقل سخن است و «معنا» عنصری است که تصویر بر آن حمل می‌شود (دهمان، ۱۹۸۶: ۲۰۲/۱). «تصویر» از نگاه مفسران نیز عبارت است از: «شکل». ابن کثیر در تفسیر آیه ﴿وَصَوَّرَكَ فَأَخْسَنَ صَوْرَكَ﴾ می‌گوید: «أحسن صورکم» یعنی «أحسن أشکالکم» (ابن کثیر دمشقی، ۱۴۱۲: ۹۲/۴). به عبارت دیگر، تصویر از نگاه ایشان یعنی هیئت و شکل خارجی و صوری اشیا که دلالتی بر بعد معنوی آن‌ها ندارد.

در واقع، مصوّر کردن پیام‌ها ریشه در تاریخ حیات بشری دارد و برآمده از نیازی است که آدمی در تعاملاتش احساس می‌کرده است. حک تصاویر بر دیوار غارها بیانگر این موضوع است، چنان که در میان اعراب جاهلی و حتی در دوره اسلام نیز آن را می‌یابیم (باشا، ۱۴۲۴: ۵). می‌توان گفت همان‌گونه که اعراب به سایر هنرها مشغول بودند، به هنر نقاشی و تصویرگری نیز اشتغال فراوان داشتند و این موضوع تأثیر به‌سزایی در شکل‌گیری تمدن نخستین آن‌ها داشته است (همان: ۱۴۹).

۱. طرح مسئله

کلام الهی در قرآن کریم به شکل توجه‌برانگیزی سرشار از آفرینش‌های بدیع هنری است که در قالب تشبیه و تمثیل، مفاهیم عقلی را به صورت جلوه‌هایی ملموس و واقعی

تبیین کرده و ابهام و پیچیدگی‌های آن را برطرف ساخته است (صغیر، ۱۴۱۲: ۱۸۴). امروز این موضوع ذیل اصطلاح «تصویرپردازی هنری» بررسی می‌شود. بر اساس نظریه سید قطب که از پیشگامان اصلی این عرصه است، قاعده تصویرپردازی، قاعده عام و ابزار برتر بیان در اسلوب قرآن است (سید بن قطب، ۱۴۱۵: ۳۶). سبک سید قطب در بیان این نظریه از نوع «سبک ادبی» است و آن را ذیل عنوان «التناسق الفنی» بررسی می‌کند. ویژگی سبک ادبی در مقابل «سبک کلامی» که به حدود و ثغور تعاریف می‌پردازد، آن است که برای هر موضوع تعریفی ساده ذکر می‌کند و در ادامه، برای اثبات آن مثال‌های متعدد می‌آورد. بنابراین، مکتب ادبی تقسیم‌بندی علمی خاص ندارد و چه بسا در برخی موارد، مثال‌ها به مناسبت‌های مختلف در چند جا تکرار شوند. سید قطب بر این باور است که خداوند برای بیان اغراض ذهنی، شیوه تصویری را بر سایر شیوه‌ها همچون بیان ذهنی مفاهیم، برتری داده است. نظریه تصویری سید قطب بر دو پایه «اغراض تصویر» و «اسلوب‌های تصویر» شکل می‌گیرد. از نگاه وی مواردی چون معانی ذهنی، حالات روانی (درونی)، حوادث واقعی، مثل‌ها، مناظر طبیعت، صحنه‌های قیامت، الگوهای انسانی، جدل تصویری، قصه و داستان از اغراض تصویرند. اسلوب‌های تصویر نیز که با آن‌ها اغراض متعدد تصویر تجلی می‌یابند، در دو قسم خلاصه می‌شوند: ۱- هماهنگی هنری شامل: هماهنگی کلام با مضمون و محتوا، موسیقی و آهنگ کلمات، وحدت موضوعی، تقابل و...؛ ۲- خیال‌پردازی حسی شامل تشخیص، تجسیم، گفتگو، فعل حرکتی، رنگ و بو.

درباره موسیقی کلمات، توضیح این نکته ضروری است که به دلیل تفاوت مخارج^۱ و صفات حروف،^۲ معنای کلمات نیز به لحاظ وضوح، شدت و سرعت تفاوت می‌یابند و نغمه‌های موسیقی دلالتی گوناگون پیدا می‌کنند. برخی کلمات آهنگی زیر دارند و

۱. مخارج حروف عبارت‌اند از: حلق، دهان، زبان، ثنایا، شفتین و خیشوم (ابوزید، ۱۹۹۲: ۲۱۵).

۲. برخی صفات حروف عبارت‌اند از: جهر، همس، شدت، رخاوت، صغیر، اطباق، استعلاء، قلقله، مد و لین، تکرر، تقشی و... (همان: ۲۱۵). هشت حرف صفت شدت دارند و قطعیت را می‌رسانند. این حروف در عبارت «أجد قط بکت» جمع شده‌اند. حروف «زاء»، «سین» و «صاد» دارای صفیرند و حروف «قطب جد» قلقله دارند. سه حرف «لَا»، «وَو» و «ی» حروف مد و لین هستند که بر کشیدگی و استمرار دلالت دارند. حرف «راء» تکرر دارد و «شین» نیز از حروف تقشی است (همان: ۲۹۰).

برخی صدایی بم. برخی دارای موج‌های خفیفی در صدایند؛ مثل «ماء». برخی دیگر نوعی نرمی و رخوت دارند. برخی برنده و قاطع شنیده می‌شوند و پاره‌ای دیگر همچون فضای خالی (هوا) هستند که با موج‌های صوتی و موسیقایی شان صدا و آهنگی خاص می‌یابند؛ همچون حروف مدّ.

سید قطب بر این باور است که آیات سرتاسر قرآن مؤید مدعای اوست. به دیگر سخن، قرآن به هنگام بیان یکی از اغراض یادشده، بر واقعیت محسوس تکیه می‌کند و برتر بودن اسلوب تصویری آن نیز همین نکته است. این اسلوب، صرف آرایش و تزیین نیست و به طور ناگهانی و تصادفی نیز استفاده نمی‌شود بلکه قانون ثابت، ویژگی فراگیر و شیوه‌ای معین است که در جایگاه‌های مختلف کاربرد یافته است (همان: ۳۷). از نگاه وی، بیان قرآن همانند تئاتر دارای صحنه، قصه، بازیگر، تماشاچی و گفتگوست (عشماوی، ۱۴۱۴: ۴۱) و تأثیر مطلوب آن بر روی مخاطب به وضوح حس می‌شود.

اما آیا می‌توان نظریه سید قطب را چنان که ادعا می‌کند، بر کل قرآن تطبیق داد؟ آیا می‌توان تصویر را برترین ابزار بیان در قرآن دانست که نقش محوری در فهم قرآن دارد؟ آیا تصویرگری ملموس و حسی مفاهیم، رمز جاودانگی و ماندگاری قرآن و تأثیر شگرف آن بر ذهن و جان مخاطبان همه اعصار است؟

برای پاسخ به این پرسش باید در ابتدا معیار سنجش مشخصی از کل قرآن داشته باشیم. از آنجا که بررسی تک تک آیات سوره‌های مکی و مدنی بحثی مفصل می‌طلبد و در این مقاله نمی‌گنجد، به بررسی سوره مکی مدثر و سوره مدنی منافقون بسنده می‌کنیم و تصویرپردازی آن دو را با یکدیگر می‌سنجیم. انتخاب این دو سوره به دو دلیل کمی و کیفی بوده است؛ زیرا اولاً آیات آن دو به تعدادی هست که امکان تطبیق نظریه سید قطب بر آن‌ها وجود داشته باشد؛ در ثانی آیات دو سوره مذکور در عین وحدت موضوعی، نکات گوناگونی را بررسی می‌کنند.

۲. فرضیه‌های پژوهش

هدف این جستار بررسی صحت فرضیه‌های ذیل است:

۱- تصویر شیوه برتر بیان در قرآن است و نقش اساسی در فهم ژرف معانی ذهنی

قرآن و ارتباط مؤثرتر مخاطب با نص آن دارد.

۲- نظریه تصویری سید قطب در سوره‌های مکی مانند سوره مدثر بیشتر تطبیق‌پذیر است تا در سوره‌های مدنی مانند سوره منافقون.

۳. بررسی آیات با تأمل در نظریه تصویری سید قطب

برای رسیدن به اهداف پیش‌گفته باید دو عنصر «اسلوب‌های تصویر» و «اغراض تصویر» را که دو پایه اساسی نظریه سید قطب را تشکیل می‌دهند، در آیات دو سوره منتخب بررسی کرد. نتیجه این بررسی به طور نسبی نشان خواهد داد که آیا نظریه «تصویرپردازی هنری» که در عرصه نگاه ادبی به قرآن از تازگی و جلوه ویژه‌ای برخوردار است، می‌تواند -البته تا حدودی- درباره کل قرآن صادق باشد یا خیر؟ افزون بر این، آیا می‌توان آن را «ابزار برتر بیان قرآنی» خواند یا خیر؟ در صورت موفقیت در اثبات این امر می‌توان گفت که این نظریه تا حد زیادی درباره تمام نصوص قرآن تطبیق‌پذیر است؛ چه اینکه سوره‌های گزینش شده می‌تواند نمادی از کل قرآن باشد.

۳-۱. بررسی آیات سوره منافقون

۳-۱-۱. نگاهی گذرا به سوره

سوره منافقون ۱۱ آیه دارد و نامش بیانگر موضوع آن است. با اینکه در سوره‌های دیگر قرآن نیز به منافقان و توصیف حیل‌های آنان پرداخته شده است، این سوره منحصرأ در ارتباط با منافقان و برخی حوادث و سخنان آنان است. آیات انتهایی سوره نیز خطاب به مؤمنان هشدار می‌دهد که از خوی نفاق و صفات منافقان دوری جویند (سید بن قطب، ۱۴۱۲: ۳۵۷۲/۶).

۳-۱-۲. عناصر تصویرپردازی در سوره منافقون

در آیه ﴿اتَّخَذُوا أَيْمَانَهُمْ جُنَّةً فَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنَّهُمْ سَاءَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ (منافقون / ۲) برای به تصویر کشیدن «نمونه انسانی» منافقان که در اینجا غرض تصویر شمرده می‌شود، از اسلوب خیال‌پردازی حسی استفاده شده است. واژه «ایمان» در این آیه که به معنای

«سوگندها» و امر معنوی مجرد است، تبدیل به صورتی حسی یعنی «جَنَّة»^۱ شده است تا نشان دهد که سوگندهای منافقان به گمان آن‌ها می‌تواند محافظتی در برابر خطرات باشد. بنابراین با استفاده از اسلوب «تجسیم» در این تصویر قوه خیال تحریک می‌شود و مخاطب می‌تواند به وضوح قسم‌های ایشان مبنی بر اسلام آوردن را ابزاری تلقی کند که اموال و جان‌های ایشان را در مقابل بلایا و خطرات حفظ می‌کند. از سوی دیگر، حرف «جیم» در واژه «جَنَّة» که از حروف شدت‌دار است (ابوزید، ۱۹۹۲: ۲۹۰)، موسیقی سخت و شدیدی را به این واژه داده است و به تبع آن، این سختی به معنای واژه نیز منتقل می‌شود. طبق این تحلیل آوایی می‌توان گفت: گویی سوگندهای منافقان به زعم آن‌ها سپرهای بسیار محکم و سخت‌اند که توانایی مقاومت در برابر هر نوع ضربه‌ای را دارند. همچنین حروف «صاد» و «سین» که از حروف صفیرند، در واژگان «فَصْدُوا»، «سبیل» و «ساء» وضوح مطلب را می‌رسانند؛ به این معنا که منافقان در حالی که خود را در پشت سپر سوگندهای دروغین خود حفظ می‌کنند، آشکارا و بدون هیچ ملاحظه‌ای راه خدا را سد می‌کنند و مردم را از دین برمی‌گردانند.

عبارت ﴿إِنَّهُمْ سَاءَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ نیز در بیان تقبیح اعمال منافقان است؛ اعمالی که به طور مستمر از روزی که دچار نفاق شدند تا روز نزول سوره مرتکب شده بودند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۷۹/۱۹). مفهوم «استمرار» هم از مدّ فعل «ساء» فهمیده می‌شود و هم از ساختار فعلی «کانوا یعملون» که بیانگر ماضی استمراری در زبان عربی است. در آیه ﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا فَطَبَعَ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ فَأَنَّهُمْ لَا يَفْقَهُونَ﴾ (منافقون/ ۳) برای نشان دادن معنای ذهنی «انحراف و گمراهی بارز منافقان»، اسلوب «تجسیم» به کار رفته است. تعبیر «طَبَعَ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ» (= مهر بر دل‌های ایشان زدن) درباره منافقان کنایه از حالتی است که دیگر نه توان اندیشیدن در حقیقت را دارند و نه دیدن و شنیدن آن را. در نتیجه، به ظلمت و گمراهی ابدی گرفتار می‌آیند. «طبع» در اصل به این معناست که شیئی با یک تصویر، تصویرگری شود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۵۱۵/۱)^۲ و در حقیقت، این قلب

۱. واژه «جَنَّة» در اصل به معنای پوشیده شدن چیزی از حواس است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۲۰۳/۱) و در اینجا «جَنَّة» به معنای سپر حفاظتی است که بدن‌های سربازان را از دید دشمن و خطرات حفظ می‌کند.
 ۲. الطَّبْعُ: أَنْ تَصَوِّرَ الشَّيْءَ بِصُورَةٍ مَا، كَطَبْعِ السَّكَّةِ وَطَبْعِ الدَّرَاهِمِ، وَهُوَ أَعَمُّ مِنَ الْخَتْمِ وَأَخْصَ مِنَ النَّقْشِ.

نیست که با درآمدن به شکلی دیگر هرگز پذیرای حق نیست بلکه به گناهان جسمیت داده شده است تا روی قلب را همچون پرده‌های ضخیمی بیوشانند و مانع رسیدن هرگونه خیر و هدایتی به انسان شوند. این مفهوم از آیات بسیار دیگر نیز فهمیده می‌شود (برای نمونه ر.ک: جاثیه/۲۳؛ نحل/۱۰۸؛ یونس/۷۴). کاربرد فعل «طبع» به صورت مجهول و نیز وجود حروف «باء»، «طاء» و «قاف» در این آیه که از حروف شده‌اند (ابوزید، ۱۹۹۲: ۲۹۰)، موسیقی عبارت و در نتیجه، معنای آن را شدت بخشیده است. بنابراین، مهر زدن بر دل‌های منافقان به صورت خیلی شدید و بازگشت‌ناپذیر انجام می‌شود. آوای حرف «طاء» نیز قطعی بودن انجام این امر را می‌رساند. موسیقی واژگان «قلوبهم» و «فهم» با واژه «یفقهون» تناسب کامل دارد. تکرار حروف «فاء»، «هاء» و «قاف» در هر یک از این سه واژه، موسیقی آن‌ها را به هم نزدیک نموده است، حال آنکه چه‌بسا جایگزینی «أفئدة» به جای «قلوب» هماهنگی یادشده را نداشته باشد.

بنا به اعتقاد سید قطب، در آیه ﴿وَإِذَا رَأَيْتَهُمْ تُحِبُّكَ أَجْسَانَهُمْ وَإِنْ يَقُولُوا سَمِعْنَا لِقَوْلِكَ فَرْتَبِّهِمْ كَأَنْتُمْ كُفْرًا﴾ (منافقون/۴) تصویری بی‌مانند از منافقان ترسیم شده است که ظاهر آن‌ها را فریبنده و اعجاب‌برانگیز می‌نماید و باطنشان را هراسان و تهی. با مشاهده این صحنه، حس استهزا و به‌سخره گرفتن ایشان در مخاطب زنده می‌شود، به طوری که آن‌ها را افرادی ترسو، کینه‌جو، معاندِ هلاک‌شده و بسیار ناسپاس می‌یابد (سید بن قطب، ۱۴۱۲: ۳۵۷۴/۶). در بخشی از این تصویر، منافقان به اجسامی بی‌جان مانند شده‌اند که همواره سعی دارند ظاهر خود را بیارایند تا فریبنده و آراسته بنمایند و در زمان صحبت کردن آن‌چنان شیرین سخن می‌گویند که انسان دوست دارد به سخنان آن‌ها گوش بسپارد و از آن لذت ببرد. این تصویر ظاهری آن‌هاست اما بلافاصله در ادامه آیه، ایشان به دلیل باطنشان مذمت می‌شوند. بنابراین غرض تصویر در اینجا بیان «مثال» در قالب صورتی حسی است. طبق این تصویر، آنان در مثل به چوبی توخالی و ضخیم می‌مانند که بی‌هیچ حرکتی به چیزی تکیه دارد، بی‌آنکه به طور ذاتی از خود خیر و فایده‌ای داشته باشد. منافقان نیز اشباح بدون روح‌اند؛ چون همانند آن چوب خشکیده و پوسیده توان فهم و درک مسائل را ندارند. دو حرکت ضمه پشت سر هم در کلمه

«حُشْب»^۱ و نیز تفاوت مخرج حروف «خاء» و «باء»^۲ در آن، موسیقی کلمه را قوی کرده است.^۳ همچنین با استفاده از حروف «خاء» (خرخره)، «شین» (تفشی و انتشار) و نیز سه بار تکرار «سین» در واژگان «أجسامهم»، «تسمع» و «مستد» در این آیه، معنای خشونت و سروصدا تقویت شده است. بنابراین منافقان همچون چوب‌های سفت و محکمی‌اند که به هیچ رو نمی‌توان در آن‌ها نفوذ کرد، پس در دل اینان نیز هرگز روزنه‌ای برای ورود ایمان یافت نمی‌شود. ظاهر این‌ها به دلیل فریبندگی بسیار، سروصدای زیادی در بین دیگران برمی‌انگیزد ولی در باطن هیچ ندارند که مایه تسکین قلبشان باشد.

در آیه «وَإِذَا قِيلَ لَهُم تَعَالَوْا يَسْتَفْزِعُواكُمْ رَسُولُ اللَّهِ لَوَوَّازُ وَوَسْمُهُمْ وَرَأَيْتُمْ يُصْذُونَ وَهُمْ مُسْتَكْبِرُونَ» (منافقون/ ۵) برای تصویرگری معنای ذهنی «تکبر و اعراض از حق» از اسلوب‌های گفتگو، فعل حرکتی و موسیقی استفاده شده است. در این آیه، صحنه گفتگویی ترسیم شده است که در آن از منافقان خواسته می‌شود برای طلب آموزش نزد رسول خدا ﷺ بروند، اما آن‌ها در برابر این تقاضا سرهای خود را به پشت می‌پیچانند و خم می‌کنند. کاربرد فعل «لَوَوَّازُ»^۴ که از افعال حرکتی است، به خوبی رفتار آنان را نشان می‌دهد؛ گویی حرکت چرخاندن و برگرداندن سر به پشت، کاملاً محسوس است. این تصویر کنایه از اعراض شدید منافقان دارد. شدت این اعراض از عبارت «يُصْذُونَ وَهُمْ مُسْتَكْبِرُونَ» فهمیده می‌شود. استفاده از حروف قوی «دال»، «باء» و «کاف» در این عبارت به قوت و شدت این روگردانی اشاره دارد. حروف «صاد» و «سین» نیز آشکاری این عمل زشت ایشان را به تصویر کشیده‌اند.

در تصویرگری آیه «هُمُ الَّذِينَ يَقُولُونَ لَا تُنْفِقُوا عَلَيَّ مِنْ عِنْدِ رَسُولِ اللَّهِ حَتَّىٰ يَنْفَضُوا وَ لِلَّهِ حَزَائِنُ

۱. چوب ضخیم و سخت (قرشی، ۱۳۷۱: ۲/ ۲۴۸).

۲. «خاء» از نزدیک‌ترین محل حلق به دهان که مرز بین حلق و دهان است تلفظ می‌شود اما «باء» از چسبیدن دو لب به یکدیگر ادا می‌شود (موسوی بلده، ۱۳۶۸: ۲/ ۳۸ و ۴۲).

۳. «صفات قوی» حروف عبارت‌اند از: جهر، شدت، استعلاء، اطباق، اصمات، صغیر، قلقله، انحراف، تکریر، تفشی، استطاله و غنه (قمحوی، ۱۳۸۱: ۱۲۵). «صفات عارضی» حروف عبارت‌اند از: صغیر، قلقله، خورره، انحراف، تکریر، تفشی و... (بیگلری، ۱۳۷۰: ۱۷۱).

۴. از ماده «لوی» به معنای خم کردن، برگرداندن و کج کردن است (آذرنوش، ۱۳۷۹: ۶۳۰).

السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَكِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَا يَفْقَهُونَ» (منافقون / ۷) نیز از اسلوب گفتگو، فعل حرکتی و موسیقی استفاده شده است. در این آیه، صحنه گفتگوی میان منافقان با کسانی که سعی دارند آن‌ها را از اطراف پیامبر ﷺ متفرق سازند، دیده می‌شود. در آیه مورد بحث، چهار بار تکرار حرف «قاف» دلالت بر شدت معنایی آیه دارد؛ یعنی منافقانی که به شدت نفاق ورزیده‌اند، مردم را از انفاق نهی بسیار می‌کنند و در نهایت غفلت و بی‌خبری به سر می‌برند. فعل «يَنْفَضُوا»^۱ نیز از افعال حرکتی است و در اینجا متفرق کردن و پراکنده شدن را به ذهن تداعی می‌کند.

در آیه «يَقُولُونَ لَنْ نَرَجِعَ إِلَى الْمَدِينَةِ لِنُخْرِجَنَّ الْأَعَزُّ مِنْهَا الْأَذَلَّ»^۲ وَ لِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَلَكِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَا يَعْلَمُونَ» (منافقون / ۸) برای بیان «حادثه واقعی» از اسلوب هماهنگی هنری به وجه «تقابل» استفاده شده است. این تقابل، میان دو واژه «أَعَزُّ» و «أَذَلُّ» است. مقایسه این دو تصویر متقابل می‌تواند افراد این دو گروه را که یکی با نام عزتمندان و دیگری با نام خواران و ذلیلان معرفی شده‌اند، در ذهن مخاطب حاضر سازد و وجه برتری گروه عزتمندان را با توجه به ادامه آیه که می‌فرماید: «وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ» به وضوح نشان دهد. اسلوب هنری تقابل در اینجا به خوبی بیانگر تفاوت این دو گروه است. به علاوه، در این آیه تأکید نحوی عبارت «لِنُخْرِجَنَّ الْأَعَزُّ مِنْهَا الْأَذَلَّ» و استفاده از حروف قوی و مدّ نشان از قصد قطعی منافقان برای انجام کار و عزم بر استمرار آن دارد.

در آیه «وَأَنْفِقُوا بِمَارَزَاتِكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ فَيَقُولَ رَبِّ لَوْلَا أَخَّرْتَنِي إِلَىٰ أَجَلٍ قَرِيبٍ فَأَصَّدَقْتُ وَأَكُنُ مِنَ الصَّالِحِينَ» (منافقون / ۱۰) معنای ذهنی «فرا رسیدن مرگ» در قالب اسلوب «تشخیص» و فعل حرکتی بیان شده است. استفاده از تصویر «يَأْتِيَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ» برای بیان مفهوم مرگ، قوه خیال مخاطب را برمی‌انگیزد. فعل «أتی» به معنای آمدن^۳ در استعمال رایج خود تنها برای انسان^۴ به کار می‌رود. بنابراین در اینجا به «مرگ» که

۱. فانفضوا: أي فرقتهم فتنفروا (فراهیدی، ۱۴۱۰: ۱۳/۷).

۲. اخراج ذلیلان کنایه از خارج کردن افراد ضعیف‌تر از دیار خود به دست افراد نیرومندتر (در اینجا منافقان) است.

۳. «إتیان» را «آمدن همراه با سهولت» نیز معنا کرده‌اند (مصطفوی، ۱۳۶۰: ۲۹/۱).

۴. «أتانی فلان». واژه «فلان» در این عبارت بیانگر کاربرد فعل «أتی» برای انسان است (فراهیدی، ۱۴۱۰: ۱۴۵/۸).

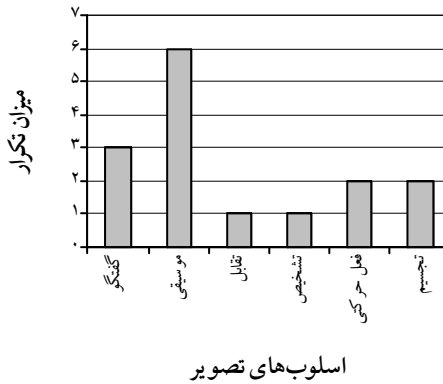
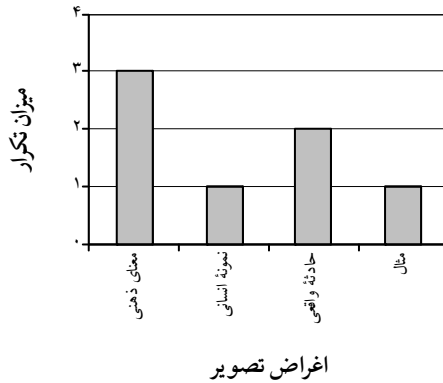
مفهومی مجرد و ذهنی است، شخصیت انسانی داده شده است که می‌تواند حرکت کند و به سمت کسی برود و جان او را بگیرد. از آنجا که این فعل در شمار افعال حرکتی است، هر دوی این عوامل (حرکت موجود در فعل «آتی» و شخصیت دادن به مرگ) به ترسیم تصویر مورد نظر یعنی صحنه‌ای که در آن مرگ انسان فرا می‌رسد، کمک نموده است. همچنین اسلوب هماهنگی هنری در عبارت ﴿لَوْلَا أَخَّرْتَنِي إِلَىٰ أَجَلٍ قَرِيبٍ فَأَصَّدَّقَ﴾ خودنمایی می‌کند؛ به این ترتیب که با توجه به مفهوم آیه، فردی که مرگ او فرا رسیده است از خداوند تأخیر آن را طلب می‌کند، پس باید بگوید: «أَخَّر لِي أَجَلِي فَأَصَّدَّقَ» اما عبارت به صورت ﴿أَخَّرْتَنِي إِلَىٰ أَجَلٍ قَرِيبٍ فَأَصَّدَّقَ﴾ آمده است تا ریتم موسیقی عبارت حفظ شود. بنابراین ساختار فوق بر اساس ریتم موسیقی کل عبارت بنا شده است.^۱ همچنین تصویر در فعل «أَصَّدَّقَ» با طنین واژه، ایجاد شده است. آهنگ این کلمه به خاطر وجود دو تشدید پشت سر هم، سنگینی خاصی به ریتم کلی آن داده است و معنای کثرت در صدقه دادن را ترسیم نموده است. دو بار تکرار حرف «صاد» در این فعل نیز به این معناست که: خدایا مرگ مرا به تأخیر بینداز تا در راه تو صدقه‌های بزرگی دهم.

۳-۱-۳. هماهنگی هنری مرتبط با کل آیات سوره منافقون

در تمامی آیات این سوره، هماهنگی میان فواصل آیات به چشم می‌خورد (سلامه، ۱۴۲۳: ۲۵۵). این قسم از هماهنگی در شمار موارد «هماهنگی در ریتم موسیقی» است که در اینجا با مراعات فواصل متساوی در انتهای آیات همچون «کاذبون»، «يعملون»، «يفقهون»، «يؤفكون»، «متكبرون» و... تا انتهای سوره حاصل شده است. حروف پایانی فواصل در این آیات دقیقاً یکی است. بنابراین تناسب ریتم موسیقی کل سوره به واسطه آن‌ها حفظ شده است.

۱. مانند عبارت ﴿قَالَ رَبِّ إِنِّي وَهَنَ الْعَظْمُ مِنِّي﴾ (مریم / ۳) که چنانچه واژه «مَنِّي» بیش از واژه «العظم» قرار بگیرد، در وزن عبارات، سنگینی حس خواهد شد؛ چرا که این واژه در جایگاه کنونی خود با کلمه «إِنِّي» کاملاً در توازن است: ﴿قَالَ رَبِّ إِنِّي﴾ / ﴿وَهَنَ الْعَظْمُ مِنِّي﴾. به این ترتیب، موسیقی درونی این آیه کاملاً موزون و هماهنگ است و به میزان شدت حساسیتی که در درک آن به کار گرفته شود، قابل فهم است (سید بن قطب، ۱۴۱۵: ۱۰۶).

۳-۱-۴. تحلیل آماری آیات تصویری سوره منافقون



۳-۲. بررسی آیات سوره مدثر

۳-۲-۱. نگاهی گذرا به سوره

این سوره از ۵۶ آیه کوتاه تشکیل شده است. فضای این سوره و زمان نزول آن مشابه سوره مزمل است. بر اساس برخی روایات، سوره مدثر نخستین سوره نازل شده پس از سوره علق است. طبق روایات دیگر، این سوره پس از دعوت علنی پیامبر ﷺ و در زمان آزار و اذیت مشرکان فرود آمده است (سیدبن قطب، ۱۴۱۲: ۳۷۵۱/۶). در هر صورت، به نظر می‌رسد این سوره جزء اولین سوره‌های قرآنی نازل شده باشد (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۷۹/۲۰). این سوره در قالب حلقه‌های از حلقه‌های مبارزه‌ی روانی قرآن با جاهلیت و

تصویرات حق‌ستیزانه آن است. سوره مدثر آیاتی کوتاه با فواصل متنوع دارد و موضوعات و تصاویر مختلفی را در آن می‌توان دید (سید بن قطب، ۱۴۱۲: ۳۷۵۴/۶). برخی اغراض کلی این سوره عبارت‌اند از: تکریم پیامبر ﷺ و امر به ابلاغ رسالت، اعلان وحدانیت پروردگار، امر به تطهیر جسمی و معنوی، صبر، انذار مشرکان از هول و هراس روز رستاخیز، توصیف احوال جهنم (ابن عاشور، بی‌تا: ۲۷۳/۲۹).

۲-۲-۳. عناصر تصویرپردازی در سوره مدثر

آیات ﴿يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ * قُمْ فَأَنْذِرْ * وَرَبِّكَ فَكَبِّرْ * وَتِبَابِكَ فَطَّهَّرْ * وَالرُّجُزَ فَأَهْجُرْ * وَلَا تَمْنُنْ تَسْتَكْبِرُ * وَلِرَبِّكَ فَاصْبِرْ﴾ (مدثر/ ۱-۷) همچون سوره مزمل، از جا برخاستن حضرت رسول ﷺ را با ندایی آسمانی در نیمه‌شب که مسئولیتی سنگین و خطیر را بر دوش وی می‌نهد، نشان می‌دهد. در این آیات، برای ایجاد تصویر مورد نظر از اسلوب «هماهنگی هنری» از نوع «هماهنگی در مدت زمان نمایش صحنه‌های کوتاه» استفاده شده است. تصاویر پی‌درپی و کوتاه «برخاستن، انذار کردن، خداوند را به بزرگی یاد کردن، تطهیر لباس، دوری از ناپاکی‌ها، منت نگذاشتن در مقابل احسان و نیکویی و بالاخره صبر در راه خداوند» مسائلی نیستند که در یک لحظه انجام‌پذیر باشند بلکه نیازمند گذشت تدریجی زمان است؛ اما خداوند متعال با استفاده از ابزار «قصر» - که در اینجا بیان این اعمال در قالب عباراتی بسیار کوتاه برای مختصر نمودن این صحنه‌هاست - همه را در یک جا جمع کرده و در برابر مخاطب به نمایش گذارده است. همچنین در این آیات استفاده از واژه «هجر» به جای «ترک» متناسب با مضمون و محتوای این آیات است. واژه «هجر» عام‌تر از «ترک» است و دوری جسمی، زبانی، قلبی و... را شامل می‌شود؛ مثلاً هجران در آیه ﴿هَذَا الْقُرْآنُ مُجَوَّرًا﴾ (فرقان/ ۳۰) هجرانی است که با قلب، زبان و عمل اتفاق می‌افتد. بنابراین، عبارت ﴿وَالرُّجُزَ فَأَهْجُرْ﴾ تشویق و ترغیب بر ترک گناهان و ناپاکی‌هاست (ابراهیمی، ۱۴۲۵: ۲۹۹). برای ایجاد تصویر در این آیه از اسلوب هماهنگی هنری به شکل هماهنگی کلام با مضمون و محتوا استفاده شده است و این

۱. «تطهیر لباس» در زبان عربی کنایه از طهارت و پاکیزگی قلب، اخلاق و عمل است (سید بن قطب، ۱۴۱۲: ۳۷۵۴/۶). به علاوه، مجاز نیز می‌تواند باشد.

معنا کاملاً متناسب با تصویر کلی این چند آیه است که صبر خالصانه، نیکویی بی منت بر دیگران، تعظیم خداوند و دیگر امور را به نمایش گذارده است؛ چرا که اینها حاصل نمی شود مگر با دوری کامل و همه جانبه از هر گونه گناه و ناپاکی. همچنین واژه «هجرت» در این عبارت فعل حرکتی است و به «رجز» نیز جسمیت داده شده است؛ گویا ناپاکی ها همچون اجسام مادی اند که می توان از آن ها دوری گزید و به سوی خوبی ها هجرت کرد.

غرض تصویر در آیات ﴿فَإِذَا نُفِرَ فِي النَّاقُورِ* فَذَلِكَ يَوْمَئِذٍ يَوْمٌ عَسِيرٌ* عَلَى الْكَافِرِينَ غَيْرُ نَسِيرٍ﴾ (مدثر/ ۸-۱۰)، بیان «صحنه های قیامت» از نوع «صحنه های برانگیخته شدن» است که از چندین اسلوب در تصویرگری آن استفاده شده است؛ برای نمونه اگر در اینجا از «نفخ فی الصور» به جای ﴿نُفِرَ فِي النَّاقُورِ﴾ استفاده می شد، آیه شدت موسیقایی کمتری داشت، حال آنکه کوبیدن به ناقور در آیه نخست با آیه بعد که از سختی بسیار شدید روز قیامت سخن می گوید کاملاً هماهنگ است. در این آیات، اسلوب «موسیقی» نیز به تصویرآفرینی این صحنه کمک نموده است. شدت و قوت موسیقی در عبارت ﴿نُفِرَ فِي النَّاقُورِ﴾ به خاطر دو بار تکرار حرف «قاف» و مجهول آمدن فعل «نُفِرَ» که هر دو به موسیقی عبارت شدت می بخشند، بیانگر شدت خشونت صدای این شیور است و با «یوم عسیر» بودن این روز هماهنگ است. همچنین حرف «راء» که صفت تکریر دارد حکایت از چند بار دمیدن دارد تا همه انسان ها متوجه صدای آن شوند و به سوی آن روانه گردند. موسیقی واژه «عسیر» نیز به خاطر حرف «سین» و مدّ، نشان از آشکاری، سختی و مشقت بسیار زیاد این روز هولناک دارد و همگان قدرت ادراک و فهم آن را دارند. در آیات نهم و دهم نیز از اسلوب تقابل میان «عسیر» و «غیر یسیر» استفاده شده است و این اطناب برای تأکید بیشتر بر شدت سختی این روز است.

در آیه ﴿سَأَرْهَقُهُ سُوءًا﴾ (مدثر/ ۱۷) تصویری گویا و زنده برای بیان یکی از صحنه های قیامت که از نوع عذاب های مادی است، به کار رفته است. «ارهاق» مصدر ثلاثی مزید به معنای فراگیری چیزی با سختی و مشقت است (مصطفوی، ۱۳۶۰: ۲۴۶/۴). کلمه «صعود» نیز به معنای گردنه صعب العبور است (طریحی، ۱۳۷۵: ۸۶/۳). بنابراین، معنای آیه چنین می شود: «عذابی که همچون بالا رفتن از گردنه، سخت و طاقت فرساست».

تعبیر «بالا رفتن از گردنه» استعاره است تا معنای «عذاب» را نشان دهد. همچنین برای تحریک تخیل، از فعل حرکتی «بالا رفتن و صعود کردن» استفاده شده است. صفت صغیر «سین» و «صاد» در این آیه بیانگر آشکاری این عذاب و سروصدای آن است. مدّ نیز دال بر استمرار و کشش است، لذا در واژه «صعوداً» نشان کثرت و بلندی گردنه و در حقیقت، کثرت عذاب الهی است. موسیقی «سأرهقه» به دلیل نزدیکی مخارج حروف با مکث زبان تلفظ می‌شود و با معنای نهفته در آن متناسب است.

آیات هجدهم تا بیست و هفتم روی هم رفته برای نمایش تصویری از مفهوم ذهنی عناد و استکبار فردی است که در آیات قبل به آن اشاره شد. این تصاویر در شمار صحنه‌های طولانی است. بنابراین، می‌توان گفت که تصویرپردازی این آیات بر پایه اسلوب «هماهنگی در مدت زمان نمایش تصویر» است؛ زیرا حرف تراخی «ثم» که بیانگر فاصله زمانی حوادث و تطویل آنهاست، چهار بار تکرار شده است. موسیقی آیات نیز به شدت قوی است و این قوت بر قوت معنا نیز تأثیر گذاشته است. همچنین زیبایی صوتی و موسیقایی آیات کاملاً بارز و آشکار است. تکرار نغمه‌های صوتی «قَتَلَ كَيْفَ قَدَرَ» تصویر تهکم قریش را ترسیم می‌کند که این چنین قرآن را خوار شمردند: «إِنْ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ يُؤْتَى».

صحنه‌های این آیات به صورت پی‌درپی آمده است: تصویر اندیشیدن عمیق و سنجیدن فرد معاند: «إِنَّهُ فَكَّرَ وَقَدَّرَ»، سپس بیان ناصواب بودن فکر و اندیشه او: «فَقَتَلَ كَيْفَ قَدَرَ»، سپس تکرار نکته قبل: «لَمَّا قَتَلَ كَيْفَ قَدَرَ»، سپس نظر کردن دوباره فرد معاند به قصد نظریه دادن: «لَمَّا نَظَرَ»، سپس رو ترش کردن و چهره در هم کشیدن او: «لَمَّا عَبَسَ وَكَسَرَ» و در نهایت، صحنه استکبار وی و پشت کردن او به قرآن و حقیقت مفاهیم آن: «لَمَّا أَذْبَرَ وَاسْتَكْبَرَ». این صحنه‌ها به شدت قوه خیال را تحریک می‌کند و چهره ولید بن مغیره را که این آیات در شأن او فرود آمد، به طور ملموس به تصویر می‌کشد و اخم، تکبر، پشت کردن و سایر حالات او را کاملاً به نمایش می‌گذارد.

نحوه موضع‌گیری خداوند در این آیات بسیار توجه‌برانگیز است: «قَتَلَ كَيْفَ قَدَرَ»؛ مرگ بر او باد! تکرار این عبارت در میان آیات سوره برای تأکید است، به این معنا که حقیقتاً مرگ بر او باد. موسیقی این آیات نیز جالب توجه است. تکرار «راء» بیانگر

تکرار این نفرین الهی است. تشدید در «دال» به معنای فعل، شدت بخشیده است و تکرار آن را نشان می‌دهد. معنای «قَدْر» ارزیابی است و قوی‌تر از «فکَر». همچنین وجود حروف «قاف»، «دال» مشدد و «راء» در این فعل، مناسب تکرار است. «دال» در «قَدْر» و «تاء» در «قتل» هم‌مخرج و از حروف نطعی‌اند و معنای فعل را قوی کرده‌اند. همچنین حرف «لام» صفت انحراف دارد (بیگلی، ۱۳۷۰: ۵۹) و در اینجا میل به سوی مرگ را نشان می‌دهد. موسیقی آیه ﴿مُعَسَّسٌ وَنَسْرٌ﴾ نیز در معنای آن تأثیر گذاشته است، به طوری که تصویر این فرد معاند را پس از اندیشیدن‌های بسیار و نظر کردن‌های مجدد ترسیم کرده است و سرانجام رو ترش می‌کند و چهره در هم می‌کشد و کراهت و ناخشنودی خود را آشکارا اعلام می‌دارد. این معنا از دو بار تکرار حرف «سین» فهمیده می‌شود. همچنین وجود حرف «راء» در «بسر» و دو بار تکرار حرف شدت‌دار «باء» بیانگر تکرار کراهت او و شدت آن است، به طوری که بر تمام حالات او تأثیر می‌نهد. پس از اظهار علنی کراهت، تصویر استکبار ورزیدن و پشت کردن او به قرآن نمایش داده شده است. برای نمایش این صحنه از اسلوب فعل حرکتی استفاده شده است تا تخیل را برانگیزد. فعل «أدبر» به معنای «به عقب بازگشت»، تصویر روگردانی شخص معاند، از حق و حقیقت را ترسیم کرده است. حرف «راء» بیانگر تکرار عناد و تعدد آن است. در نهایت، پس از طی این مراحل چندگانه، حقیقت سخن خود را آشکار کرد و گفت: ﴿إِنَّ هَذَا إِلَّا سِرُّنَا﴾.

غرض تصویر در آیات ﴿لَا تُبْقِي وَلَا تَذَرُ﴾ * ﴿لَوْ أَحَاطَ لِلْبَشْرِ﴾ * ﴿عَلَيْهَا تِسْعَةَ عَشْرَ﴾ (مدثر / ۲۸-۳۰) بیان «صحنه‌های قیامت» از نوع «عذاب‌های مادی» است. کلمه «لَوْ أَحَاطَ» از مصدر «تلویح» به معنای دگرگون کردن رنگ چیزی به سیاهی یا سرخی است. کلمه «بشر» نیز جمع «بشرة» به معنای پوست بدن است. بنابراین ﴿لَوْ أَحَاطَ لِلْبَشْرِ﴾ یعنی آتش جهنم با سوزاندن شدید قادر خواهد بود رنگ پوست بدن‌ها را کاملاً دگرگون سازد (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۸۸/۲۰). یکی دیگر از عذاب‌های ملموس، وجود نوزده فرشته عذاب برای دوزخیان است: ﴿عَلَيْهَا تِسْعَةَ عَشْرَ﴾. ذکر عدد در اینجا به تحریک تخیل کمک نموده است؛ زیرا جزئیات صحنه را به نمایش می‌گذارد.

غرض تصویرگری در آیات ﴿وَاللَّيْلِ إِذَا يَدْبَرُ﴾ * ﴿وَالصُّبْحِ إِذَا اسْفَرُ﴾ (مدثر / ۳۳-۳۴) بیان

«صحنه‌های طبیعت» است که با اسلوب‌های تشخیص، فعل حرکتی، و تقابل به تصویر کشیده شده است. در اینجا شب و روز که پدیده‌های مقابل یکدیگرند، شخصیت انسانی یافته‌اند. شب همچون انسان پشت می‌کند و می‌رود (فعل حرکتی) و منظور، ناپدید شدن آن در مقابل پیش آمدن روز است. صبح نیز همچون انسانی است که نقاب زده است و به هنگام دمیدن، آن را از چهره خود برمی‌دارد. با این تصویر، حالت انسانی در ذهن متصور می‌شود که با نمایان کردن روی خود، وجودش را آشکار می‌سازد تا دیگران از فوایدش بهره‌مند شوند.

در آیه ﴿لَمِنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَتَقَدَّمَ أَوْ يَتَأَخَّرَ﴾ (مدثر / ۳۷) برای بیان معنایی ذهنی از اسلوب فعل حرکتی در افعال «یتقدم» و «یتأخر» به جای طاعت و معصیت استفاده شده است. تصویر جا ماندن و عقب افتادن از قافله، بیانگر پیروی نکردن از حق، و تصویر جلو افتادن نشان‌دهنده پیروی از حق در درک حقیقت هستی است. در مجموع باید گفت که آیه بیانگر عمومیت انذار به همه بشر است؛ چه آن‌ها که ایمان بیاورند و چه آن‌ها که ایمان نیاورند. اسلوب تقابل در اینجا نشان می‌دهد که احدی نیست که بی‌رابطه با قرآن باشد؛ یا حق را پیروی می‌کنند که جلوافتادگان اند یا از حق عدول می‌کنند که عقب‌افتادگان اند. در هر صورت از این دو حالت خارج نیستند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۰/۹۵).

غرض تصویر در آیات ﴿كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ﴾، ﴿إِلَّا أَصْحَابَ الْيَمِينِ﴾، ﴿فِي جَنَّاتٍ يَسَاءَلُونَ﴾، ﴿عَنِ الْجُرِيِّينَ﴾، ﴿مَا سَأَلَكُمْ فِي سَقَرٍ﴾، ﴿قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ﴾، ﴿وَلَمْ نَكُ نَطْعُمُ الْمَسْكِينِ﴾، ﴿وَكُنَّا نَحْوُ مَعَ الْحَائِضِينَ﴾، ﴿وَكُنَّا نَكْذِبُ يَوْمَ الدِّينِ﴾، ﴿حَتَّىٰ أَتَانَا الْيَقِينُ﴾ (مدثر / ۳۸-۴۷) بیان «صحنه‌های قیامت» از قسم «صحنه‌های معنوی عذاب» است که از طریق اسلوب گفتگوی میان بهشتیان و دوزخیان به تصویر کشیده شده است. در اینجا عبارت ﴿كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ﴾ صحنه‌ای تصویری است. مدّ در «یتساءلون» بیانگر کثرت سؤال‌های بهشتیان درباره مجرمان است، حال آنکه سؤال حقیقی تنها یکی است: ﴿مَا سَأَلَكُمْ فِي سَقَرٍ؟﴾ علت این امر ممکن است به تعدّد سؤالات بهشتیان از دوزخیان بازگردد؛ به این معنا که یک سؤال را بارها از افراد متعدد دوزخی می‌پرسند و همین امر سبب اذیت و آزار اینان می‌شود (ابن عاشور، بی‌تا: ۳۰۳/۲۹). در مقابل، پاسخ دوزخیان را می‌شنویم که می‌گویند: ﴿قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ﴾، ﴿وَلَمْ نَكُ نَطْعُمُ الْمَسْكِينِ﴾، ﴿وَكُنَّا نَحْوُ مَعَ الْحَائِضِينَ﴾، ﴿وَكُنَّا نَكْذِبُ يَوْمَ الدِّينِ﴾، ﴿حَتَّىٰ أَتَانَا

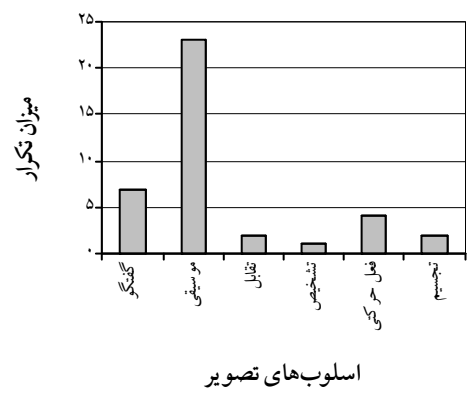
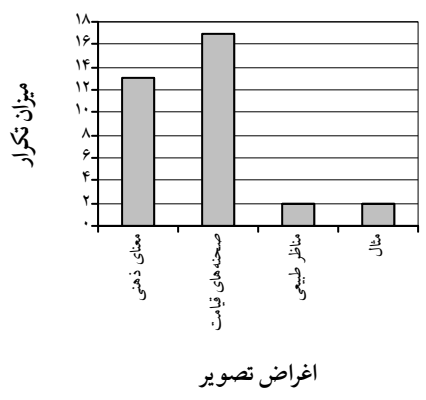
اَلْيَقِينُ». «خوض» اشتغال و سرگرمی به باطل به صورت گفتاری یا عملی و بلکه غور در آن است (ابراهیمی، ۱۴۲۵: ۳۳۲). دو بار تکرار «حاء» در آیه **كُنَّا نَخُوضُ مَعَ الْخَائِضِينَ** که صفت خروره دارد، بیانگر سروصدای زیاد اهل باطل در دنیاست و اینکه سخنان فریبنده بسیار می‌زنند اما در گمراهی آشکارند. مدّ در «خائضین» کثرت غور و فرورفتن ایشان را در باطل و انحراف نشان می‌دهد. فعل «نکذّب» نیز بر اساس قاعده «زیادة المبانی تدلّ علی زیادة المعانی» به معنای تکذیب بسیار است. همه این گفتگوها نمایش‌دهنده وضعیت دوزخیان در دنیاست که تا لحظه مرگ سرگرم بودند: **حَتَّىٰ آتَانَا الْيَقِينُ**. همچنین برای تصویرگری معنای ذهنی «مرگ» در این آیه از اسلوب فعل حرکتی استفاده شده است: مرگ با پای خود به سوی انسان‌ها می‌آید. این تصویر علاوه بر آنکه سایه‌های هول و هراس را به انسان القا می‌کند، از حرکت و حیات نیز برخوردار است. استفاده مکرر از حروف «سین» و «حاء» در این آیات بیانگر آشکاری وضعیت سخت جهنمیان و سروصدای زیاد آن‌ها در دوزخ است.

در آیات **فَمَا لَهُمْ عَنِ التَّذْكَرَةِ مُعْرِضِينَ * كَأَنَّهُمْ حُمُرٌ مُّسْتَنْفِرَةٌ * فَرَّتْ مِنْ قَسْوَرَةٍ** (مدثر / ۴۹-۵۱) غرض تصویر، بیان «مثل» است؛ مثالی تصویری که برگرفته از واقعیت است (میدانی، ۱۴۱۲: ۳۶۱). در این آیات برای همان دوزخیانی که در آیات پیش صحنه گفتگوی میان ایشان با بهشتیان مطرح شده بود، تصویری ترسیم شده است که در عین خنده‌دار بودن، تعجب و استهزای مخاطب را نیز برمی‌انگیزد. تصویر خوف و اعراض مشرکان^۱ از مواعظ دینی و تذکرات قرآن، در قالب صحنه فرار سریع خران وحشی از شیر درنده ترسیم شده است. این تصویر برای مردم عرب‌زبان آشناست؛ منظره‌ای که دارای حرکت تند و خشن است و در عین حال اگر آدمیان را هنگام ترسیدن از چیزی به آن تشبیه کنند، در نهایت مسخرگی است. خداوند با این آیه می‌خواهد نشان دهد که شدت اعراض آن‌ها از یادآوری روز سخت عذاب تا حدی است که انسان را از «آدم» بودن به «خر» بودن تبدیل می‌کند. قلم‌موی نوآور قرآن این صحنه کاملاً زنده را ترسیم کرده است تا نفس آدمی از مشاهده و تصور شبیه شدن به آن، شرمگین گردد (سید بن

۱. در اینجا برای «تذکر» که امری معنوی است، فعل حرکتی «اعراض» به معنای روگردانی استفاده شده است.

قطب، ۱۴۱۲: ۳۷۶۲/۶؛ زیرا بیانگر نهایت مذمت این افراد است (جوزیه، ۱۴۰۹: ۲۱۲). دلیل تشبیه حالت درونی این افراد به حالت الاغ از آن روست که این حیوان به هیچ روی اهل تعقل نیست و در نهایتِ بلاهت است؛ بنابراین به محض شنیدن صدای شیر به شدت از آن می‌گریزد. کاربرد واژه «مستفرة» در اینجا بلیغ‌تر از «نافرة» است؛ زیرا طبق قاعده «زيادة المباني تدلّ على زيادة المعاني» شدت گریز و فرار را نشان می‌دهد. در اینجا برای تصویرگری «شدت گریز و فرار» از اسلوب هماهنگی هنری به نحو هماهنگی کلام با مضمون و محتوا استفاده شده است. موسیقی «فرت» نیز به دلیل دو بار تکرار «راء» بر تکرار بی‌وقفه عمل گریز و تجدیدشوندگی آن دلالت دارد.

تحلیل آماری آیات تصویری سوره مدثر



نتیجه گیری

از آنچه گذشت، می توان به نتایجی رسید که صحت فرضیه های این جستار را تقویت می کند:

۱. می توان گفت که شیوه های تصویرپردازی در آیات مکی و مدنی تقریباً یکسان است و شیوه های تحریک تخیل و بیان تصویری از طریق حرکت، گفتگو، استعاره، تجسیم، تشخیص، موسیقی، تقابل و... صورت گرفته است. تنها تفاوت این است که در آیات مدنی، استفاده از قاعده تصویر و تعدد اغراض آن کمتر دیده می شود؛ برای نمونه درصد آیات تصویری سوره منافقون ۴۵٪ و سوره مدثر ۸۰٪ است. در سوره مدنی منافقون بیان غرض «معنای ذهنی» به کمک اسلوب «موسیقی» بیشترین تعداد آیات را به خود اختصاص داده است، در حالی که در تصویرگری آیات سوره مکی مدثر، بیشتر از غرض «صحنه های قیامت» به همراه اسلوب های «هماهنگی هنری» و «موسیقی» استفاده شده است. در تصویرگری صحنه های قیامت نیز به ترتیب از اسلوب های «موسیقی» و «گفتگو» بیش از سایر اسلوب ها استفاده شده است و این مسئله کاملاً با ویژگی این اسلوب ها و تطابق آن با صحنه های قیامت هماهنگ است. تندی، خشونت، قطعیت و جدیت مسئله قیامت و معاد امری است که با به کارگیری اسلوب موسیقی حاصل می شود و صحنه های گفتگوی میان گروه های مختلف نیز به یاری اسلوب «گفتگو» شدنی است.

از آن رو که سوره های مکی به ایجاد عقیده یا تصور می پردازند و سوره های مدنی به تطبیق همان عقیده توجه می کنند و از آنجا که ایجاد نخستین یک پدیده به مراتب حساس تر و دشوارتر از تطبیق آن است، باید گفت که در سوره های مکی ضروری است حس و وجدان مورد خطاب قرار گیرد تا آن مفهوم کاملاً در ذهن تثبیت شود و این جز با شیوه تصویری و استفاده از تصاویر ملموس و عینی در ذهن مخاطب میسر نمی گردد. اما در مرحله تطبیق، استفاده از ابزار عقل و منطق کارسازتر است.

صحنه های قیامت در آیات مکی بالاترین درصد را به خود اختصاص داده اند؛ زیرا هر چه یک مفهوم ذهنی، غیر ملموس تر و دور از دسترس باشد، برای نمایش آن بیشتر

از قاعده تصویر استفاده می‌شود. پدیده قیامت برای مشرکان بسیار نامتعارف بود. از این رو، قرآن کریم به مناسبت‌های گوناگون به اثبات و تثبیت آن در ذهن اعراب پرداخته است و با توجه به اینکه سوره‌های مکی نیز پیش از سوره‌های مدنی و در نیمه نخست دوره رسالت نازل شده‌اند، قاعده «تصویر» کارکردی برجسته می‌یابد.

همان‌طور که سید قطب این قاعده را ابزار برتر بیان در قرآن معرفی کرده است، باید گفت که کارکرد این قاعده در فهم قرآن و برقراری ارتباطی دوطرفه و زنده میان قاری و نص قرآن نقش اساسی دارد؛ چرا که با نگاه تصویری به آیات قرآن همه چیز ملموس می‌شود. از خلال قاعده «تصویر» می‌توان هماهنگی و تناسب کلی اجزای سوره‌های قرآن را دریافت؛ مانند هماهنگی میان «تصاویر آیات با یکدیگر»، «تصاویر با مضمون آیات»، «هماهنگی موسیقی با محتوا»، «هماهنگی تصویر با موسیقی». البته شایسته یادآوری است که کارکرد و هدف تصویرپردازی قرآن محقق شدن غرض دینی از ورای تصویر حسی است.

کتاب شناسی

۱. ابراهیمی، علی، *امثال البیان فی تفسیر القرآن*، دمشق، مؤسسة البلاغ - دار سلونی، ۱۴۲۵ ق.
۲. ابن عاشور، محمد بن طاهر، *التحریر و التنویر*، بی جا، بی تا.
۳. ابن کثیر دمشقی، اسماعیل بن عمر، *تفسیر القرآن العظیم*، بیروت، دار المعرفة، ۱۴۱۲ ق.
۴. ابوزید، احمد، *التناسب البیانی فی القرآن؛ دراسة فی النظم المعنوی و الصوتی*، رباط، کلیة الآداب، ۱۹۹۲ م.
۵. آذرنوش، آذرتاش، *فرهنگ معاصر عربی - فارسی*، تهران، نی، ۱۳۷۹ ش.
۶. باشا، احمد تیمور، *التصویر عند العرب*، قاهره، دار الآفاق العربیه، ۱۴۲۴ ق.
۷. بیگلری، حسن، *سر البیان فی علم القرآن*، بی جا، کتابخانه سنایی، ۱۳۷۰ ش.
۸. جوزیه، ابن قیم، *الامثال فی القرآن الکریم*، تحقیق سعید محمد نمر الخطیب، بیروت، دار المعرفة، ۱۴۰۹ ق.
۹. دهمان، احمد علی، *الصورة البلاغیة عند عبدالقاهر الجرجانی منهجاً و تطبیقاً*، دمشق، نشر طلاسدار، ۱۹۸۶ م.
۱۰. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، *المفردات فی غریب القرآن*، دمشق - بیروت، دار العلم - الدار الشامیه، ۱۴۱۲ ق.
۱۱. سلامه، محمدحسین، *الاعجاز البلاغی فی القرآن الکریم*، قاهره، دار الآفاق العربیه، ۱۴۲۳ ق.
۱۲. سید بن قطب بن ابراهیم شاذلی، *التصویر الفنی فی القرآن*، بی جا، دار الشروق، ۱۴۱۵ ق.
۱۳. همو، *فی ظلال القرآن*، بیروت - قاهره، دار الشروق، ۱۴۱۲ ق.
۱۴. صغیر، محمد حسین علی، *الصورة الفنیة فی المثل القرآنی*، بیروت، دار الیهادی، ۱۴۱۲ ق.
۱۵. طباطبائی، سیدمحمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ ق.
۱۶. طریحی، فخرالدین بن محمد، *مجمع البحرین و مطلع النیرین*، تهران، کتابفروشی مرتضوی، ۱۳۷۵ ش.
۱۷. عشاوی، محمد زکی، *دراسات فی النقد المسرحی و الادب المقارن*، بی جا، دار الشروق، ۱۴۱۴ ق.
۱۸. فراهیدی، خلیل بن احمد، *کتاب العین*، قم، هجرت، ۱۴۱۰ ق.
۱۹. قرشی، سیدعلی اکبر، *قاموس قرآن*، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۱ ش.
۲۰. قضاة، احمد مصطفی علی، *الشريعة الاسلامیة و الفنون (التصویر، الموسیقی، الغناء، التمثیل)*، بیروت - عمان، دار الجبل، دار عمار، ۱۴۰۸ ق.
۲۱. قمحاوی، محمدصادق، *تجوید قرآن کریم*، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی - سمت، ۱۳۸۱ ش.
۲۲. مصطفوی، حسن، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۶۰ ش.
۲۳. موسوی بلده، سیدمحسن، *حلیة القرآن*، بی جا، مرکز چاپ و نشر سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۸ ش.
۲۴. میدانی، عبدالرحمن حسن جنبکه، *امثال القرآن و صور من ادبه الرفیع*، دمشق، دار القلم، ۱۴۱۲ ق.

گفتگوی خداوند با جهنم؛

واقعیت یا تمثیل*

- سیدابوالقاسم حسینی زیدی^۱
- حسن نقی زاده^۲
- سیدمرتضی حسینی شاهرودی^۳

چکیده

طبق گزارش قرآن کریم، بعد از صدور محکومیت مجرمان در قیامت، از جهنم پرسیده می‌شود که آیا باز هم برای سکونت کفار و بیگانگان مکانی باقی است؟ دوزخ پاسخ می‌دهد: آیا مجرمی باقی مانده است؟ در این باره سه تفسیر ارائه شده است: برخی از مفسران این آیه شریفه را نوعی تمثیل و بیان زبان حال دانسته‌اند که خداوند به لسان تکوین از جهنم می‌پرسد و دوزخ هم به زبان حال پاسخ می‌گوید. جمع دیگری بر این باورند که آخرت سرای حیات و زندگی واقعی است و جهنم هم از حیات و شعوری برخوردار بوده و سخن از پاسخ است. در کنار این دیدگاه‌ها، اندکی از مفسران در این باره به حذف مضاف

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۱/۱۰ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۱۲/۲۱.

۱. دانشجوی دکتری مدرسی معارف اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد (abolghasem.6558@yahoo.com).

۲. استاد دانشگاه فردوسی مشهد (نویسنده مسئول) (naghizadeh@ferdowsi.um.ac.ir).

۳. استاد دانشگاه فردوسی مشهد (sahrudi@Ferdowsium.ac.ir).

قائل اند و می گویند: خطاب خداوند به موکلان جهنم است و خداوند می خواهد که از آنان اقرار بگیرد.

این نوشتار پس از بیان مستندات و دلایل هر یک از این دیدگاه‌ها و بررسی آن‌ها، به این نتیجه دست یافته است که باید دیدگاه دوم را ترجیح داد و به کارکردهای نظریه اول هم پایبند بود زیرا آیه با ایراد این پرسش و پاسخ می خواهد به این امر اشاره کند که قهر و عذاب خداوند از اینکه همه مجرمان را احاطه کند، قاصر نیست و با حقیقی دانستن مفاد آیه هم می شود آنچه را که مدعیان تمثیلی بودن آیه در پی آن هستند، تأمین شود. از این رو تا زمانی که دلیلی متقن و قابل قبول برای روی گرداندن و انصراف از ظاهر آیه به دست نیاید، نباید از آن رویگردان بود.

واژگان کلیدی: جهنم، گفتگو، زبان تمثیلی، زبان نمادین، زبان حال.

مقدمه

دستیابی ما به مقاصد گوینده هر سخنی از جمله کلام وحی بدون آشنایی با زبان مفاهمه او میسر نیست. مقصود از زبان در این مقوله، لغت و لهجه تکلم و خط و نگارش نیست که میان اقوام گوناگون متفاوت است، زیرا زبان قرآن عربی است و متمایز از صدها نوع زبان دیگر است؛ بلکه در قلمرو درونی هر یک از زبان‌های موجود، نوعی تمایز در گفتمان و نوشتار به تناسب گرایش‌های مختلف علمی نیز وجود دارد مانند زبان حکیمان، عارفان، پزشکان، نحویان و... که هر کدام اصطلاحاتی مخصوص به حوزه علمی و طریقه محاوره‌ای ویژه تفهیم مقاصد خویش دارند و غالباً واژگان در هر عرصه‌ای با معنای لغوی آغازین خود متفاوت می‌شوند، هرچند با آن بیگانه هم نمی‌شوند.

گرچه قصد اولیه به هنگام کاربرد هر واژه‌ای، اراده معنای حقیقی آن کلمه است، معیار دیگری که در محاوره عرف وجود دارد آن است که گوینده می‌تواند به هنگام نیاز، با استفاده از قرائن و شواهد به انواع گوناگون مجاز، تمثیل، تشبیه، کنایه، استعاره، اشاره و... متوسل شود. بنابراین انواع کاربردهای زبان که انسان‌ها برای رفع نیاز خویش در زندگی روزمره و بیان مقاصد درونی خود از آن‌ها استفاده می‌کنند، در عرف عقلایی پذیرفته شده است و در همه فرهنگ‌ها نیز این حقیقت سریان دارد و مورد

اتفاق همگان است.

پیش فرض بحث این است که زبان قرآن، چه به لحاظ سبک بیان و چه از لحاظ محتوا، بر پایه حق و صدق بنا شده است؛ از این رو، هیچ گونه امر غیر واقع و خلاف حقیقی به آن راه نیافته و بر همین اساس، تقسیم آیات قرآن بر پایه راهیابی خیال یا اسطوره به آن‌ها موجه نیست؛ زیرا هر آنچه قرآن کریم از حوادث گذشته بیان نموده، از حقانیت و واقع‌نمایی برخوردار است.

اما پرسشی که با آن مواجهیم این است که آیا واقعی دانستن محتوای قرآن با پذیرش هر گونه اذعان به مجاز و تأویل، در تضاد است یا اینکه در رسیدن به اهداف و مقاصد قرآن می‌توان مجوزی برای رویگردانی از ظاهر متن و انحراف به نمادانگاری آن کسب نمود و یا گزینه‌سومی هم وجود دارد که در عین اعتقاد به حقانیت مفاهیم قرآن، هدف والای تعالی‌بخشی و معرفت‌بخشی آن را در نظر داشته و بی‌آنکه از صورت ظاهر متن بگذریم و به نوعی تأویل تن دهیم، اما تأویلی ضابطه‌مند، نه بی‌قاعده؟

دیدگاه‌ها

مشهور مفسران کوشیده‌اند با حفظ ظواهر و تاریخی دانستن گزاره‌ها و مسائل به تجزیه و تحلیل آن بپردازند و تمام عناصر و اجزای گزاره‌ها را حقیقی تلقی نمایند؛ هرچند این دیدگاه در برخی گزاره‌ها به ویژه داستان‌های مربوط به انبیا به نوعی پذیرفته است، در مواردی چون سخن گفتن خداوند با آسمان و زمین، رجم شیاطین و... به آسانی قابل فهم و هضم نخواهد بود و حتی مفسران یادشده هم در برخی از موارد، در پاسخ برخی از شبهات به تکلف دچار شده‌اند (برای نمونه ر.ک: شوکانی، بی‌تا: ۶۹/۱؛ زحیلی، ۱۴۱۸: ۱۳۴/۱؛ معرفت، ۱۳۷۷: ۷۷).

برخی هم پا را بسی فراتر نهاده و همه گزاره‌های قرآنی رد قصص قرآن -اعم از عناصر و ماجراها- را حکایت مقام می‌دانند و به عبارتی از اسطوره‌ها برمی‌شمرند (خلف‌الله، ۱۹۷۲: ۱۵۳).

با توجه به چالش‌های دو نظریه ذکرشده، گروهی از مفسران هم با پیش فرض تمثیلی و نمادین بودن مفاد برخی از آیات و داستان‌های قرآنی، به تحلیل و تفسیر آن

آیات اقدام کرده‌اند. بر طبق مبنای گروه اخیر، عناصر داستان‌ها واقعی بوده و تحقق خارجی نیز داشته‌اند و به عنوان نماد و سمبل یا تخیل شناخته نمی‌شوند ولی ماجراهای نقل شده، زبان حال و حکایت مقام می‌باشد (مطهری، ۱۳۷۲: ۱۳۲). ایشان معتقدند همان گونه که دین مشتمل بر ابعاد مختلفی است، در متون دینی نیز به طور متناسب از زبان‌های متفاوت استفاده شده است. ایشان قضایای قرآن را ترکیبی از انشا، اخبار، تمثیل، کنایه، استعاره و حقیقت و مجاز می‌دانند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۷۸/۳).

به عبارت روشن‌تر، گاهی منظور از «سمبل و نماد»، طرح بعضی داستان‌ها و توصیف برخی از شخصیت‌ها به عنوان یک ایده و آرمان است، بی‌آنکه واقعیت خارجی داشته باشد؛ اما گاهی منظور از «سمبل و نماد» انتقال یک پیام ویژه - خارج از حصار زمان و مکان- و ارائه الگوی تمام‌عیار، در قالب بیان یک داستان واقعی و توصیف یک شخصیت حقیقی است. با توجه به شأن کلام خدا و شواهد تاریخی و بیانات پیامبر ﷺ و امامان علیهم‌السلام آنچه در قرآن مجید آمده، نوع دوم است که تعریف تفسیر تمثیلی و نمادین همین مورد می‌باشد.

این گروه در مورد فلسفه وجود چنین گزاره‌هایی در قرآن این گونه بیان داشته‌اند: بیان معارف بلند و معنوی در قالب الفاظ محدود و وضع شده در چارچوب محاورات عادی ممکن نیست مگر با استفاده از زبان نمادین.

این نوع تفسیر نسبت به برخی آیات در میان مفسران، پدیده جدیدی نیست و در گذشته‌های دور و حتی در زمان تابعان مانند مجاهد و عطاء و... و مفسران قرون اولیه مانند ابومسلم و طبری و... نیز سابقه دارد. آلوسی برخی از این نظرات را ذکر کرده است (ر.ک: ۱۴۱۵: ۵۵۳/۱). از مفسران جدید هم علامه طباطبایی (۱۴۱۷: ۲۰۴/۱)، علامه مطهری (بی‌تا: ۵۱۴/۱۱-۵۱۵)، علامه شرف‌الدین موسوی عاملی (۱۳۸۱: ۱۱۳-۱۱۹)، جوادی آملی (۱۳۸۷: ۲۸۶/۳-۲۹۰)، معرفت (۱۳۷۷: ۷۷) و... در بین مفسران شیعه، و محمد عبده (رشید رضا، بی‌تا: ۲۶۷/۱)، وهبه زحیلی (۱۴۱۸: ۸۴/۱۵)، مراغی (بی‌تا: ۱۰۳/۳) و... در میان مفسران اهل سنت در مورد بعضی از آیات و قصص قرآن این نظریه را پذیرفته‌اند.

مقاله در صدد بررسی این نکته است که آیا می‌توان به طور خاص و مصداقی، آیه

۳۰ سوره ق را به صورت نمادین یا سمبلیک تفسیر نمود یا ضروری است که آیه بر ظاهر خودش حمل شود و یا معنا و تفسیر دیگری برای آن قابل ارائه است. البته پیش از طرح جزئیات بحث، ضروری است مقدمه‌ای دربارهٔ وجوه دلالت‌های زبانی و اقسام آن بیان شود.

وجوه دلالت‌های زبانی^۱ (مفهوم‌شناسی و تعریف)

۱. حقیقت: عبارت است از استعمال لفظ در معنای موضوع له اصلی (جرجانی، بی‌تا: ۲۴۸): چنان که لفظ دست و پا را بگویند و اندام مخصوص را اراده کنند.

۲. مجاز: مجاز در لغت به معنای طریق (راه راست)، گذشتن و عبور کردن و راه گذر است و در اصطلاح ادبی^۲ به لفظی گفته می‌شود که شخص در کلام می‌آورد و معنای دیگری غیر از معنای اصلی و ظاهری آن را در نظر دارد و با به کار بردن قرینه‌ای ذهن مخاطب را از معنای ظاهری به معنای باطنی مورد نظر خود منتقل سازد (تفتازانی، بی‌تا: ۳۴۸؛ شیرازی، ۱۳۷۳: ۲۷۵). بنابراین در مجاز لااقل باید پای دو معنا در میان باشد که میان آن‌ها «علاقه» و پیوندی وجود دارد و گویندهٔ کلام به مدد «قرینه» ای در کلام خود، ذهن شنونده را از معنای حقیقی به معنای مجازی کلام منحرف سازد (برای دیدن انواع مجاز ر.ک: سیوطی، ۱۴۱۶: ۹۸/۲؛ صفا، ۱۳۷۳: ۴۵-۴۳ و ۷۳).

۳. کنایه: کنایه به معنای پوشیده سخن گفتن و تصریح نکردن است و در اصطلاح علم بیان، ذکر ملزوم و ارادهٔ لازم است؛ یعنی به کار بردن کلمه، در معنایی که از لوازم معنای آن کلمه است (ر.ک: زرکشی، ۱۳۷۶: ۳۰۲/۲)؛ مثلاً وقتی کسی در گفتگو با دیگری می‌گوید: «من چند پیراهن بیشتر از تو پاره کرده‌ام»، به کنایه می‌گوید که عمر من از تو افزون‌تر است و تجربهٔ بیشتری دارم، چه اینکه از لوازم پاره کردن جامه‌های بیشتر، سپری نمودن عمر بیشتر است.

۴. مثل: این واژه در لغت به معنای نمونه آوردن و تشبیه کردن است که در آن

۱. آنچه مربوط به محل بحث می‌باشد، توضیح واژهٔ تمثیل است، ولی برای کامل‌تر شدن کلام، اصطلاحات دیگر هم تعریف می‌گردد.

۲. البته مجاز دارای اصطلاح فلسفی هم می‌باشد که از محل بحث خارج است.

مفاهیم و مقاصد اخلاقی از پیش شناخته‌شده‌ای از روی قصد به اشخاص، اشیا و حوادث منتقل می‌شود (جرجانی، بی‌تا: ۸۶؛ طریحی، ۱۴۰۸: ۱۶۸/۴). بدین معنا که نویسنده، شخصیت‌ها، حوادث و صحنه داستان مورد نظر را طوری انتخاب می‌کند که بتواند منظور خود را که معمولاً عمیق‌تر از روایت ظاهری داستان است به خواننده منتقل کند. به این ترتیب، تمثیل یک رویه آشکار دارد و یک یا چند رویه پنهان که خواننده با تأمل و دقت در رویه آشکار به رویه‌های تمثیلی که معمولاً حاوی نکته‌ای اخلاقی است پی می‌برد.^۱

وقتی گوینده‌ای برای بیان مقصود خود، مطلبی حکیمانه به کار برد که ادعای او را اثبات کند، او از تمثیل بهره جسته است؛ مثلاً می‌گوید: «عالم بی‌عمل به زنبور بی‌عسل ماند» (سعدی، ۱۳۸۲: ۱۲۲) و یا: «شیخ گفت: مثل ادب کردن احمق را، چون آب است در زیر حنظل، هرچند بیشتر خورد تلخ‌تر گردد» (میهنی، ۱۸۹۹: ۳۲۰).

کتاب الهی هم بعضی از رهنمودها، دستورالعمل‌ها و پندهای خود را در قالب امثال برای ما بازگو فرموده و با توجه به این نکته که مثل و تمثیل برای شنونده بیانی روشنگرانه دارد، مقصود و منظور را بهتر به عامه مردم می‌رساند و ابهامات را برطرف و حقیقت موضوع را آشکارتر می‌کند تا بر قلوب انسان‌ها بهتر اثر بگذارد و تلخی یا خشکی گفتار صریح و پوست‌کنده را به حلاوت و لطافت مبدل سازد و ارزش آن را بالا ببرد.^۲

قرآن کریم درباره بهره‌گیری از تمثیل در کلام وحی چنین توضیح می‌دهد:

خداوند از اینکه مثال به [موجودات ظاهراً کوچک مانند] پشه و حتی بالاتر از آن بزند شرم نمی‌کند و در این میان آن‌ها که ایمان آورده‌اند می‌دانند حقیقتی است از طرف پروردگارش و اما آن‌ها که راه کفر را پیموده‌اند [این موضوع را بهانه کرده] و می‌گویند منظور خداوند از این مثل چه بوده است؟ آری خدا جمع بسیاری را با آن گمراه و عده کثیری را هدایت می‌کند، ولی تنها فاسقان را با آن گمراه می‌سازد (بقره/۲۶).

۱. البته علامه طباطبایی در زمینه آیات غیبی قرآن، قائل به تمثیل شده و این دیدگاه او در واقع مبتنی بر عرفی بودن زبان قرآن است. در زبان عرفی برای القای مفهوم جدیدی به مخاطب، الفاظ و معانی معهود به همراه قرینه صارفه استفاده می‌شود و خداوند نیز همین گونه عمل کرده است (ر.ک: ۱۴۱۷: ۳۲۰/۲).

۲. با این توضیحات تفاوت بین مثل و زبان تمثیلی مشخص می‌گردد.

بررسی آیه ۳۰ سوره ق

از جمله آثار و نشانه‌های روز قیامت آن است که پس از صدور محکومیت کفار به شقاوت و سکونت در دوزخ، ندا صادر و به دوزخ خطاب می‌شود که آیا دیگر برای سکونت کفار و بیگانگان ظرفیتی باقی مانده است و یا مملو از کفار گردیده و دیگر جای پذیرش نیست. دوزخ چنین پاسخ می‌دهد: چنانچه از بیگانگان باقی مانده است، مکان پذیرش موجود است (حسینی همدانی، ۱۴۰۴: ۱۵/۴۴۵). «يَوْمَ نَقُولُ لَهُمْ هَلْ امْتَلَأْتِ وَتَقُولُ هَلْ مِنْ مَزِيدٍ» (ق / ۳۰)؛ [یاد کن] روزی را که به دوزخ می‌گوییم: آیا پر شدی؟ می‌گوید: آیا افزون بر این هم هست؟

در تفسیر آیه کریمه دو پرسش اساسی مطرح شده است: نخست اینکه مفاد این آیه چگونه با آیه ۱۳ سوره سجده قابل جمع است که می‌فرماید: «لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ»؛ سوگند یاد می‌کنم که دوزخ را از جن و انس آکنده سازم. دیگر اینکه چگونه تصور دارد که دوزخ مورد خطاب واقع شده باشد و این خطاب تا چه اندازه از واقع‌نمایی برخوردار است؟

الف) نحوه سازگاری مفاد دو آیه

هر گونه پاسخ به پرسش نخستین به تبیین مراد و منظور از «هَلْ مِنْ مَزِيدٍ» بستگی خواهد داشت. در این مورد دو تفسیر ارائه شده است:

نخست اینکه استفهام، استفهام انکاری گرفته شود چنان که در روایت آمده است (بحرانی، ۱۴۱۶: ۵/۱۴۸؛ عروسی حویزی، ۱۴۱۵: ۵/۱۱۴)؛ یعنی جهنم می‌گوید: افزون بر این ممکن نیست. مجاهد گوید: اینجا «هَلْ مِنْ مَزِيدٍ» به معنای کفایت است؛ یعنی دیگر برای پر شدن جهنم ظرفیتی باقی نمانده است (طبرسی، ۱۳۷۲: ۹/۲۲۱)، شبیه موردی که در روایت آمده است که در روز فتح مکه از پیامبر خدا ﷺ پرسیدند: به منزل خود وارد نمی‌شوی؟ حضرت در پاسخ فرمود: آیا عقیل برای ما خانه‌ای باقی گذاشته است؟ (مجلسی، ۱۴۰۳: ۸/۲۶۷)؛ زیرا هنگامی که بنی‌هاشم از مکه به سوی مدینه هجرت نمودند، عقیل خانه‌های بنی‌هاشم را فروخته بود. بنابراین معنای آیه چنین خواهد بود که قطعاً جایی باقی نمانده است (طوسی، بی‌تا: ۹/۳۶۹). بدین ترتیب با مضمون آیه ۱۳ سوره

سجده کاملاً هماهنگ بوده و تأکیدی بر این معنا خواهد بود که تهدید الهی در آن روز کاملاً تحقق یافته و دوزخ از کافران و مجرمان مالا مال می‌شود.

اما برخی مفسران در مورد این وجه بیان داشته‌اند که جهنم واقعاً خواستار تعداد بیشتری از گناهکاران شده است. در واقع طلب می‌کند که بر ظرفیتش افزوده شود. بنابراین منظور از این جمله، فزونی طلبی جهنم است؛ یعنی می‌خواهد که باز هم افراد بیشتری پیدا شوند که به دوزخ راه یابند. اصولاً طبیعت هر موجودی این است که هم‌سرخ خود را دائماً جستجو می‌کند؛ اشتهایی که هرگز سیری نمی‌پذیرد نه بهشت از نیکوکاران و نه دوزخ از بدکاران (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۲۲/۲۷۵).

اما بر اساس تفسیر دوم چالشی پدید می‌آید که چگونه مفهوم این سخن با آیه ۱۳ سوره سجده که می‌فرماید: «دوزخ را از جنّ و انس پر می‌کنم»، سازگار می‌آید. در مقام حل مشکل، برخی به روایتی تمسک کرده‌اند که در جوامع اهل سنت ذکر شده است:

ابوهریره و عبدالله بن عباس از پیغمبر ﷺ روایت کرده‌اند که خدای تعالی در روز قیامت به نگهبانان جهنم امر فرماید تا کافران و فاسقان را به دوزخ رانند و دوزخ ایشان را به کام خود فرو برد و باز هم زیاده طلب کند. در این حال، خداوند خود قدم به دوزخ می‌نهد و آنگاه دوزخ می‌گوید: دیگر بس است و پر شده‌ام^۱ (بخاری، ۱۴۰۱: ۴۷/۶-۴۸؛ قشیری نیشابوری، بی‌تا: ۱۵۱/۸؛ طبری، ۱۴۱۲: ۱۰۵/۲۶؛ ابن کثیر دمشقی، ۱۴۱۲: ۳۱/۳؛ سیوطی، ۱۴۱۶: ۱۰۷/۶).

البته ظاهر روایت به دلیل اینکه اقتضای تجسم و تشبه می‌کند مخالف نقل و عقل است (کاشانی، ۱۴۲۳: ۱۹/۹) مگر آنکه تأویل قابل قبولی برای آن ارائه شود (ر.ک: جرجانی، ۱۳۷۷: ۲۹۹/۹؛ رازی، ۱۴۰۸: ۷۵/۱۸؛ ابن عجبیه، ۱۴۱۹: ۴۵۵/۵؛ آلوسی، ۱۴۱۵: ۳۳۸/۱۳؛ ابن عطیه اندلسی، ۱۴۲۲: ۱۶۶/۵).

اما باید توجه داشت که طلب فزونی همواره دلیل بر پر نشدن تلقی نمی‌شود؛ زیرا اولاً ممکن است که ظرفی مثلاً پر از غذا باشد باز هم کسی تمنا کند که روی آن انباشته شود و محتوای آن متراکم‌تر گردد. ثانیاً این تقاضا ممکن است که به معنای

۱. «فیضع الجبار قدمه علیها فیقول قط قط».

تقاضای تصبیق مکان بر دوزخیان و مجازات دردناک‌تر و یا تمنای وسعت و گنجایش بیشتر و در پی آن فراهم شدن امکان ورود نفرات بیشتر باشد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۲۲/۲۷۶). به هر حال این آیه به خوبی نشان می‌دهد که دوزخیان بسیارند و جهنم منظره هولناک و وحشتناکی دارد و تهدید الهی جدی است و به گونه‌ای است که فکر درباره آن، لرزه بر اندام هر انسانی می‌افکند (مغنیه، ۱۴۲۴: ۱۳۷/۷) و به آدمیان هشدار می‌دهد که مبادا شما هم یکی از درافتادگان به آتش باشید. چنین تذکاری می‌تواند در جای خود به خویشتن‌داری و کفّ نفس آنان در برابر گناهان بزرگ و کوچک کمک نماید.

ب) پرسش دوم (چالش اصلی)

سؤال اصلی این است که چگونه دوزخ که موجودی فاقد درک و شعور است مخاطب خداوند واقع می‌شود و با خداوند گفت و شنود می‌نماید؟ این پرسش با سه پاسخ مواجه شده است:

اول: تمثیلی بودن گفتگو

برخی مفسران تصریح کرده‌اند که:

«سؤال جهنّم و جوابها من باب التخیل^۱ الذی یقصد به تصویر المعنی فی القلب و تشبیه تمثّل لنا تحقیق حقّ الوعد، لحدّ کأنّ جهنّم تتحدّث» (صادق تهرانی، ۱۳۶۵: ۲۷/۲۹۲؛ نیز ر.ک: کاشانی، ۱۴۲۳: ۶/۴۵۵).

بر این اساس، آیه شریفه نوعی تشبیه و بیان زبان حال است. گویا خداوند به لسان تکوین از جهنم می‌پرسد و او هم به زبان حال پاسخ می‌گوید و به قول یکی از نویسندگان: «فأقام تعالی الأمر المدرك بالعین، مقام القول المسموع بالأذن» (سید رضی، بی‌تا: ۳۱۱)؛ خداوند امری را که به مدد چشم درک می‌شود، در جایگاه امری که با گوش شنیده می‌شود، قرار داده است.

۱. برخی از عبارات عربی ترجمه نشده‌اند به دلیل آنکه تأکید بر خود عبارت عربی بوده و نکته‌ای در آن نهفته است.

۲. واژه تخیل و تصویر، در عبارات مفسران زیادی آمده است (ر.ک: نجوانی، ۱۹۹۹: ۲/۳۴۹؛ زمخشری، ۱۴۰۷: ۴/۳۸۸؛ زحیلی، ۱۴۱۸: ۲۶/۳۰۴).

لذا این آیه، کنایه از وسیع بودن قلمرو جهنم برای پذیرش کافران و مجرمان است (فضل‌الله، ۱۴۱۹: ۱۸۵/۲۱).

این اوضاع و احوال روزی است که خداوند جهنم را با اشتعال و التهاب فزاینده‌ای که برای فرو بردن کفار در درون خود دارد، از انس و جن پر می‌کند و فوج فوج مستحقان کیفرِ اعمال را در آن می‌ریزد. این سخن درست مانند آن است که دوزخ در جواب خداوند که می‌پرسد: «آیا پر شدی؟» بگوید: «آیا زیاده بر این کافر و فاجری هست که آن را درون خود هضم کنم؟» (تقفی تهرانی، ۱۳۹۸: ۵۷/۵).

نظیر این تعبیر در زبان‌های مختلف سابقه فراوان دارد؛ نمونه آن شعر عنتره است:

فأزور من وقع القنا بلبانه و شکا إلى بعيرة وتححم^۱

(طبری، ۱۴۱۲: ۳۵۸/۱۵؛ مفید، ۱۴۱۴: ۵۱)

شاعر دیگر می‌گوید:

امتلاً الحوض و قال قطنی مهلا رویدا قد ملأت بطنی^۲

(ر.ک: طوسی، بی‌تا: ۳۶۹/۹؛ ابن شهرآشوب مازندرانی، ۱۴۱۰: ۱۱۳/۲)

صاحب تفسیر *جوامع الجامع* به صراحت چنین می‌گوید: سؤال و جواب جهنم از باب تخیل است و هدف آیه به تصویر کشیدن معنای در دل است که دو معنا دارد:

۱. جهنم با همه دامنه‌دار بودنش پر می‌شود تا آنجا که بر آن فضای آکنده چیزی افزوده نمی‌شود.

۲. جهنم آن اندازه وسعت دارد که در عین ورود افراد، جای اضافی برای ورود دیگران هم دارد (طبرسی، ۱۳۷۷: ۱۶۹/۴).

در همین باره فیض کاشانی آورده است:

۱. «مرکب سواری من برگشت و از تیری که بر سینه‌اش نشسته بود با اشک چشم و زمزمه‌ای که سر می‌داد به من شکایت نمود». شاهد بر سر این است که شاعر در شعر خود زبان حال مرکب سواری را به شکایت تعبیر نموده است، همان گونه که در قرآن زبان حال جهنم بیان شده است. در شعر بعدی نیز شاهد بر سر نقل زبان حال است.

۲. «حوض پر شد و گفت: مرا بس است، مهلتی دهید که شکم خود را پر نموده‌ام». «والحوض لم یقل شیئاً وإنما أخبر عن امتلائها وأنها لو كانت ممن ینطق لقلت: قطنی مهلا قد ملأت بطنی، فکذلک القول فی الآیة» (حلی، ۱۴۰۹: ۲۷۸/۲).

«قبیل سؤال و جواب جیء بهما للتخییل والتصویر والمعنی أنها مع اتساعها تطرح فیها الجنة والناس فوجاً فوجاً حتى تمتلئ لقوله ﴿لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ﴾ وأنها من السعة بحيث يدخلها من يدخلها وفيها بعد فراغ وأنها من شدة زفيرها وحدتها وتشبثها بالعصاة كالمستكثر لهم والطالب لزيادتهم» (فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۶۳/۵؛ نیز ر.ک: قمی مشهدی، ۱۳۶۸: ۳۹۰/۱۲؛ بیضاوی، ۱۴۱۸: ۱۴۳/۵).

اندران روزی که گوید بر جحیم پر شدی آيا ز کفار و ائیم
گوید او «هل من مزید» اندر مجاز اینست حال نفس و وجه حرص و آز

(صفی علیشاه، ۱۳۷۸: ۷۱۸/۱)

این گروه درباره علت حمل آیه بر این گونه تفسیر، سه وجه بیان کرده اند:

الف) خداوند که عالم مطلق است و بر همه چیز احاطه دارد، می فرماید:

- ﴿وَمَا يَعْزُبُ عَنْ رَبِّكَ مِنْ مِثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ وَلَا أَصْغَرَ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرَ إِلَّا فِي كِتَابٍ

مُبِينٍ﴾ (یونس / ۶۱)؛ چیزی به وزن ذره ای، نه در زمین و نه در آسمان از پروردگارت پوشیده نیست و نه کوچک تر از آن و نه بزرگ تر نیست، جز آنکه در کتاب روشن ثبت است.

- ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُعْجِزَهُ مِنْ شَيْءٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ إِنَّهُ كَانَ عَلِيمًا قَدِيرًا﴾ (فاطر / ۴۴)؛ نه چیزی

در آسمان ها و نه چیزی در زمین از حوزه قدرت او بیرون نخواهد رفت. او دانا و تواناست.

امام علی علیه السلام نیز می فرماید:

آگاه باشید که خداوند از درون بندگان پرده برمی گیرد، نه آنکه بر اسرار پوشیده آنان آگاه نیست و بر آنچه در سینه ها نهفته دارند بی خبر است، بلکه خواست آنان را آزمایش کند تا کدام یک اعمال نیکو انجام می دهند و پاداش برابر نیکوکاری و کیفر مکافات در خور بدی ها باشد (نهج البلاغه: ۱۸۷، خطبه ۱۴۴).

بنابراین خداوند به حالات و وضعیت جهنم آگاه بوده و استفهام حقیقی او از

دوزخ، فاقد هر گونه توجیه است و لذا راه دیگری را باید برگزید:

«وَهَلِ امْتَلَأَتْ تَقْرِيرٌ وَتَوْقِيفٌ، لَا سَوَالَ اسْتِفْهَامٍ حَقِيقَهُ لِأَنَّهُ تَعَالَى عَالَمٌ بِأَحْوَالِ

جَهَنَّمَ» (ابوحیان اندلسی، ۱۴۲۰: ۵۳۸/۹).

ب) خداوند این مخاطبه را که به صورت زبان حال بوده، در اینجا در ظاهر حقیقی آورده است تا مقصود خود را بهتر و کامل تر به مخاطب منتقل نماید:
 «وهذا السؤال والجواب جیء بهما للتمثيل وتصوير المعنى يابرازه في لباس المحسوس ليُتضح أمره» (مراغی، بی تا: ۱۲۵/۲۶).

مَثَل آسان ترین راه برای تبیین حقایق و دقایق است که عالم و عامی هر دو در سطح و مرتبه خاص خود از آن بهره مند می شوند^۱ (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۶۲/۳).
 ج) جهنم موجودی غیر عاقل است و گفتگو و مخاطبه با آن معنا ندارد و لذا باید برای جلوگیری از لغویت، قائل به تمثیلی بودن این آیه شویم:
 «هو كيف تخاطب النار وهي موجود غير عاقل فتردّ وتجيب على الخطاب!» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۴۷/۱۷).

دوم: حقیقی بودن گفتگو

تفسیر دیگر این است که سرای آخرت سرای حیات و زندگی واقعی است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳۵۴/۱۸). همه چیز و از جمله بهشت و جهنم از نوعی حیات و درک و شعور برخوردار می شوند (گنابادی، ۱۴۰۸: ۱۱۰/۴). از طرفی بهشت سخت در اشتیاق مؤمنان است و دوزخ سخت در انتظار مجرمان؛ بنابراین خداوند برای جهنم زبانی ناطق خواهد آفرید که روز قیامت به سخن در خواهد آمد. چنین نکته‌ای قابل انکار نیست، زیرا همان خدایی که دست‌ها و اعضا و پوست بدن انسان را به زبان آورد، در توان اوست که جهنم را نیز به سخن آورد (طبرسی، ۱۳۷۲: ۲۲۱/۹؛ مظهری، ۱۴۱۲: ۷۳/۹). جایی که اعضای پیکر انسان به سخن درمی آیند و شهادت و گواهی می دهند، چه جای شگفتی است که بهشت و دوزخ چنین باشند؟ فراتر از این، به اعتقاد بعضی هم اکنون در این دنیا نیز تمامی ذرات جهان از نوعی درک و شعور برخوردارند و جملگی تسبیح و حمد خدا می گویند که این تسبیح و حمد در آیات مختلف قرآن منعکس است (سبزواری

۱. نه تنها قرآن از تمثیل استفاده کرده است، بلکه پیامبران گذشته و معصومان علیهم السلام و حتی شعرا و مردان عادی و... برای فهماندن مطالب خود از تمثیل استفاده کرده‌اند. حضرت علی علیه السلام فرمود: «وضربت لك فيهما الأمثال لتعتبر بها وتحذو عليها...» (نهج البلاغه: نامه ۳۱)؛ پسر! برای تو در دنیا و آخرت مثلها زدم تا با آنها عبرت و پند گرفته و از آنها پیروی کنی.

افزون بر این، با نگرشی به تاریخ اندیشه دینی مسلمانان، ادیبان و سخن‌شناسان تا مفسران و اصولیان و فقیهان یا متکلمان، معلوم می‌گردد که در قلمرو دلالت معنایی، همه بر این باور عقلانی پایبند بوده‌اند که اصل اولیه در هر سخنی، حقیقت بودن آن است مگر آنکه قرینه استواری بر معنای مجازی وجود داشته باشد. ملاک جواز تأویل و رویگردانی از معنای ظاهری کلام به یک معنای دیگر، وجود قرینه است که مشخص می‌کند کجا حق داریم مفاد ظاهری کلمه‌ای را رها کنیم و کجا حق نداریم (ر.ک: سعیدی روشن، ۱۳۸۲: ۳۰۷).

به تعبیر دیگر، اصالت تحقیق، مانع از حمل بر تمثیل است؛ زیرا حمل بر تمثیل مستلزم عنایت زاید و موجب تکلف در استظهار است. در اینجا دلیلی بر تمثیل یافت نمی‌شود که قرینه برای صرف نظر از معنای ظاهری گردد تا سبب انحراف از تحقیق و گرایش به تمثیل شود (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۲۲۸/۳). صرف اینکه در اثر برخی از قرائن یا بعضی از محذورات، آیه‌ای را بر تمثیل حمل کردیم یا مانند اینکه قرآن، مثل و تمثیل را در آیاتی نظیر ﴿وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ...﴾ (روم/ ۵۸) تأیید کرده است، دلیل نمی‌شود که آیه دیگری را که ظهور در واقعی و خارجی بودن قصه‌ای دارد نیز حمل بر تمثیل کنیم، بلکه چنین حملی نیازمند شواهد و قرائن دیگری است که آن را تعیین کند (همان: ۲۹۰/۳).

مؤلف تقریب‌الاذهان در توضیح مطلب چنین می‌آورد:

و به نظر می‌رسد این سؤال واقعی و حقیقی است؛ زیرا برای هر چیزی حالت تعقل و ادراک نسبت به خداوند وجود دارد همان‌طور که از آیات مکرر و روایات متواتر چنین امری نشان داده شده است و علم حدیث هم آن را تأیید می‌نماید. اگرچه نحوه ادراکات هر یک متفاوت است و ادراک انسان بالاتر از تمام ادراکات محسوب می‌شود، هیچ کس قائل نشده است که داشتن عقل و شعور از اختصاصات انسان می‌باشد... به نظر می‌رسد که جواب جهنم هم برای این منظور بوده است که تعداد فراوان کفار را برساند و ترس ایشان را نمایان سازد (حسینی شیرازی، ۱۴۲۴: ۲۲۵/۵).

این گروه در رد نظریه اول چنین می‌گویند:

أمور الآخرة كأنها أو جلّها على خلاف ما تعرف في الدنيا وقد دلت الأحاديث على تحقّق الحقيقة فلا وجه للعدول إلى المجاز كما روى من زفرتها وهجومها على الناس يوم الحشر وجزها الملائكة بالسلاسل وقولها جُز يا مؤمن فإنّ نورك أطفأ لهبي ونحو ذلك ممّا يدلّ على حياتها الحقيقيّة وإدراكها فإنّ مطلق الجمادات لها تلك الحياة في الحقيقة فكيف بالدارين المشتملين على الشؤون العجيبة والأفعال الغريبة وإنّ الدار الآخرة لهي الحيوان (حقی بروسوی، بی تا: ۱۲۷/۹).

علامه طباطبایی ضمن مردود شمردن دیدگاه کسانی که زبان سؤال و جواب آیه را زبان حال توصیف نموده‌اند چنین استدلال می‌کند:

اگر این پرسش و پاسخ زبان حال بود اختصاص به خدای تعالی نداشت و هر کس جهنم را بدان حال می‌دید و همان سؤال را مطرح می‌کرد، آن جواب را می‌گرفت. پس به طور مسلم، وجه اختصاص یافتن خدای تعالی به این سؤال نکته‌ای است که توجیه مذکور نمی‌تواند آن را بیان کند^۱ (۱۴۱۷: ۳۵۳/۱۸).

در تأیید این قول می‌توان به آیات و روایاتی که شعور را برای تمام موجودات ثابت می‌کنند، تمسک نمود. قرآن به روشنی گواهی می‌دهد که مورچگان از شعور خاصی برخوردارند؛ زیرا هنگامی که سلیمان با سپاهیان خود از بیابانی عبور می‌کرد، مورچه‌ای به مورچگان بیابان که بیم آن می‌رفت همگی پایمال سلیمان و سپاهیانش گردند، ندا در داد و گفت: «يَا أَيُّهَا النَّملُ ادْخُلُوا مَسَاكِكُمْ لَأَيِّطَمَّنَّكُمْ سُلَيْمَانُ وَجُنُودُهُ وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ» (نمل/ ۱۸)؛ ای مورچگان! به لانه‌های خود پناه ببرید تا سلیمان و سپاهیان او شما را نابود نکنند و آنان متوجه نیستند.

بی‌گمان ندای مورچه، ندایی حقیقی و واقعی بود و هرگز نمی‌توان آن را به معنای مجازی و زبان حال حمل کرد.^۲ گواه صدق این مدعا به فرموده قرآن اینکه از شنیدن

۱. البته برخی مفسران، فایده دیگری برای این تخصیص بیان کرده‌اند که در صورت پذیرش آن، ایراد بیان‌شده توسط علامه دچار اشکال خواهد بود: «فهذا السؤال من الله لتصدیق خبره وتحقیق وعده والتقریح لأهل عذابه والتنبیه لجمع عباده» (حقی بروسوی، بی تا: ۱۲۷/۹).

۲. البته ممکن است که قیاس جهنم به مورچه صحیح نباشد، چون یکی جماد است و دیگری حیوان؛ زیرا روشن است که مورچگان پیام‌هایی به یکدیگر منتقل می‌کنند و سلیمان زبان مورچه را ادراک کرده است. ولی اولاً می‌توان گفت که هیچ کدام سخن قابل فهم به طور طبیعی بیان نمی‌کنند و ثانیاً به دلیل همین مطالب، این امر به عنوان مؤید بیان گردید.

سخن او تبسمی بر لبان سلیمان نقش بست و آن حضرت از خداوند خواست که به او توفیق دهد تا در برابر نعمت‌هایی که بر او و والدین او ارزانی داشته است سپاسگزاری کند: ﴿قَبَسَمَ ضَاحِكًا مِنْ قَوْلِهَا وَقَالَ رَبِّ أَوْزِعْنِي أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ الَّتِي أَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَعَلَىٰ وَالِدَيَّ...﴾ (نمل/ ۱۹)؛ سلیمان از شنیدن ندای مورچه در شگفت ماند و از خدا خواست که به او توفیق عنایت کند تا نعمتی را که بر او و والدینش ارزانی داشته، پاس دارد.

روایات متعددی در منابع فریقین بر عمومیت درک و شعور و پرستش و تسبیح در همه موجودات دلالت دارد که علامه طباطبایی تعدادی از آنها را به مناسبت همین آیه شریفه آورده و پس از ذکر آن چنین اظهار نظر کرده است:

«والروایات فی تسبیح الأشياء علی اختلاف أنواعها كثيرة جداً» (۱۴۱۷: ۱۲۳/۱۳)؛
روایات در مورد تسبیح اشیا (که انواع مختلف دارد) بسیار است.

همچنین می‌فرماید:

«وقد استفاضت الروایات من طرق الشيعة وأهل السنة أنَّ للأشياء تسبيحاً ومنها روايات تسبيح الحصى في كفِّ رسول الله» (همان: ۱۱۲/۱۳ و ۱۲۵)؛ روایات متعددی از راه شیعه و سنی وارد شده است که دلالت دارد بر اینکه اشیا تسبیح‌کننده هستند و یک دسته آن‌ها، روایاتی است که بر تسبیح سنگ‌ریزه در دست پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ دلالت دارد.^۱

سوم: گفتگوی خداوند با خازنان جهنم نه با خود دوزخ

بر اساس این نظریه، پرسش خداوند متوجه مأموران و ملکات آتش است که خداوند می‌خواهد از آنان پرسد تا اقرار بگیرد که جهنم پر شده است و موکلان جهنم در واقع پاسخ مثبت می‌دهند و می‌گویند: بلی دیگر جایی برای افزودن نمانده است تا مردمان به راستی وعده خداوند پی ببرند (امین، ۱۳۶۱: ۲۸۷/۱۳)، آنجا که فرموده است: ﴿لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾ (هود/ ۱۱۹)؛ حتماً جهنم را از جنیان و آدمیان همگی پر خواهم نمود. این قول به «رمانی» نسبت داده شده است (ابوحیان اندلسی، ۱۴۲۰: ۵۳۸/۹). روایتی هم که از جوامع اهل سنت بیان شد، می‌تواند مؤید این تفسیر باشد.

۱. البته در این گونه نقل‌ها نیز تأویلات و توجیهاتی جریان دارد که به جهت طولانی شدن مباحث از بیان آن‌ها خودداری می‌کنیم.

در نقد این نظریه می‌توان گفت: هرچند با در تقدیر گرفتن یک مضاف (خزنة)، چالش عدم شعور و درک جهنم برطرف می‌گردد، چنین تفسیری خلاف ظاهر است و حمل بر خلاف ظاهر وقتی شایسته است که قرینه و دلیلی در کلام یافت شود و راه را برای ارتکاب خلاف ظاهر بگشاید (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳۵۴/۱۸).

برخی مفسران هم بی‌آنکه یکی از این تفاسیر را به صورت قطعی برگزینند، همهٔ وجوه را محتمل دانسته‌اند (ابن عاشور، بی‌تا: ۲۶۴/۲۶؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۲۷۶/۲۲).

جمع‌بندی

به نظر می‌رسد طرفداران نظریهٔ تمثیلی و نمادین دانستن این آیه، در تعقیب این غرض هستند که ذات اقدس حق از رهگذر این سؤال و جواب می‌خواهد به این حقیقت اشاره کند که قهر خدای تعالی و عذاب او از اینکه به همهٔ مجرمان احاطه یابد و جزای آنچه را که استحقاق دارند ایفا کند، قاصر نیست؛^۱ ولی با حقیقی دانستن آیه هم می‌توان غرضی را که قائلان به تمثیلی و نمادین دانستن آیه در پی آن هستند، تأمین نمود و لذا چنانچه گفته شد تا زمانی که دلیل محکم و قابل قبولی برای رویگردانی از مدلول ظاهری آیه ارائه نشود، باید به این ظاهر متعبد بود و چنان که پیداست در اینجا هیچ دلیلی بر خلاف این ظاهر یافت نمی‌شود و با توجه به اینکه در آیات و روایات بر این امر تأکید شده که تمام موجودات دارای شعور هستند - هرچند که عقل، به کیفیت و حقیقت آن راه نیابد - می‌توان این گونه نتیجه گرفت که: با توجه به اقتضای قدرت الهی در مورد به نطق آوردن جهنم و روا دانستن این امر از سوی عقل و بنا به ظاهر آیهٔ شریفه باید نظریهٔ دوم یعنی حقیقی بودن آیه را بپذیریم و البته کارکردهایی را که قائلان به تمثیلی بودن آیه در اینجا تصور کرده‌اند، با توجه به حقیقی بودن آیه تفسیر و بیان کنیم. برخی از کارکردهایی که قائلان به تمثیلی بودن این مخاطبه به دنبال دستیابی به آن هستند عبارت‌اند از:

۱. خداوند عالم مطلق است و بر همه چیز احاطه دارد و سؤال او از دوزخ نباید با انتساب جهل به ذات اقدس خداوند ملازم باشد.

۱. مطلبی که صاحب تفسیر جوامع الجامع و فیض کاشانی به آن تصریح کرده بودند و بدان اشاره شد.

۲. آیه در صدد ارائه تصویری کامل از وضعیت جهنم در قیامت است. خداوند این مخاطبه را آورده است تا مقصود خود را در قالب زیباترین و کامل‌ترین بیان به مخاطبان منتقل نماید.

۳. آیه، کنایه از وسعت و ظرفیت جهنم برای کافران و مجرمان می‌باشد.

۴. جهنم بدان اندازه گسترده است که در عین ورود همهٔ اهل باطل، راه را برای ورود دیگران نمی‌بندد.

۵. ذات ربوبی دوزخ را از جنّ و انس فوج فوج پر می‌کند و همچنان اشتعال و التهابی فراوان برای فرو بردن کفّار در درون خود دارد.

۶. همان گونه که بهشت سخت در اشتیاق مؤمنان است، دوزخ هم سخت در انتظار مجرمان می‌باشد.

۷. آیه به خوبی نشان می‌دهد که دوزخیان بسیارند و جهنم منظره‌ای هولناک و وحشتناک دارد. تهدید الهی جدی بوده و به گونه‌ای است که اندیشهٔ آن، لرزه بر اندام هر خردمندی می‌افکند و به او هشدار می‌دهد که ممکن است او از جملهٔ همان کسانی باشد که دوزخ در طلب آنان ﴿هَلْ مِنْ مَّزِيدٍ﴾ می‌گوید! و همین اندازه کافی است تا انسان را در برابر گناهان بزرگ و کوچک کنترل کند.

کتاب شناسی

۱. نهج البلاغه.
۲. آلوسی، سید محمود، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، تحقیق علی عبدالباری عطیه، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۱۵ ق.
۳. حلّی، ابو عبدالله محمد بن احمد بن ادريس، المنتخب من تفسیر التبیان، تحقیق سید مهدی رجائی، قم، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۹ ق.
۴. ابن شهر آشوب مازندرانی، محمد بن علی، متشابه القرآن و مختلفه، قم، بیدار، ۱۴۱۰ ق.
۵. ابن عاشور، محمد بن طاهر، التحریر و التنویر، بی تا.
۶. ابن عجیبه، احمد بن محمد، البحر المذید فی تفسیر القرآن المجید، تحقیق احمد عبدالله قرشی رسلان، قاهره، حسن عباس زکی، ۱۴۱۹ ق.
۷. ابن عطیه اندلسی، عبدالحق بن غالب، المحرّر الوجیز فی تفسیر الکتاب العزیز، تحقیق عبدالسلام عبدالشافی محمد، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۲۲ ق.
۸. ابن کثیر دمشقی، اسماعیل بن عمر، تفسیر القرآن العظیم، تحقیق و تقدیم یوسف عبدالرحمن مرعشلی، بیروت، دار المعرفه للطباعة و النشر و التوزیع، ۱۴۱۲ ق.
۹. ابو حیان اندلسی، محمد بن یوسف، البحر المحیط فی التفسیر، بیروت، تحقیق صدقی محمد جمیل، دار الفکر، ۱۴۲۰ ق.
۱۰. امین، سیده نصرت، مخزن العرفان در تفسیر قرآن، تهران، نهضت زنان مسلمان، ۱۳۶۱ ش.
۱۱. بحرانی، سید هاشم، البرهان فی تفسیر القرآن، تحقیق قسم الدراسات الاسلامیه مؤسسه البعثه، تهران، بنیاد بعثت، ۱۴۱۶ ق.
۱۲. بخاری، محمد بن اسماعیل، الصحیح، بیروت، دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع، ۱۴۰۱ ق.
۱۳. بیضاوی، عبدالله بن عمر، انوار التنزیل و اسرار التأویل، تحقیق محمد عبدالرحمن مرعشلی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۸ ق.
۱۴. تفتازانی، مسعود بن عمر، المطول، چاپ چهارم، قم، مکتبه الداوری، بی تا.
۱۵. ثقفی تهرانی، محمد، روان جاوید، چاپ سوم، تهران، برهان، ۱۳۹۸ ق.
۱۶. جرجانی، ابوالحسین حسین بن حسن، جلاء الازمان و جلاء الاحزان، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۷ ش.
۱۷. جرجانی، عبدالقاهر بن عبدالرحمن، اسرار البلاغه فی علم البیان، تحقیق عبدالحمید هنداوی، بیروت، دار الکتب العلمیه، بی تا.
۱۸. جوادی آملی، عبدالله، تسنیم، چاپ هفتم، قم، اسراء، ۱۳۸۷ ش.
۱۹. حسینی شیرازی، سید محمد، تقریب القرآن الی الازمان، بیروت، دار العلوم، ۱۴۲۴ ق.
۲۰. حسینی همدانی، سید محمد حسین، انوار درخشان، تحقیق محمد باقر بهیودی، تهران، کتاب فروشی لطفی، ۱۴۰۴ ق.
۲۱. حقی بروسی، اسماعیل، تفسیر روح البیان، بیروت، دار الفکر، بی تا.
۲۲. خلف الله، محمد احمد، الفن القصص فی القرآن، مکتبه الانجلو المصریه، ۱۹۷۲ م.
۲۳. رازی، ابوالفتوح حسین بن علی، روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، تحقیق محمد جعفر یاحقی و محمد مهدی ناصح، مشهد، بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۴۰۸ ق.

۲۴. رشید رضا، محمد، المنار، بیروت، دار المعرفة، بی تا.
۲۵. زحلی، وهبة بن مصطفى، التفسیر المنیر فی العقیة و الشریعة و المنهج، چاپ دوم، بیروت، دار الفکر المعاصر، ۱۴۱۸ ق.
۲۶. زرکشی، بدرالدین محمد بن عبدالله، البرهان فی علوم القرآن، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت، دار احیاء الکتب العربیة، ۱۳۷۶ ق.
۲۷. زمخشری، جارالله محمود بن عمر، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الاقوال فی وجوه التأویل، چاپ سوم، بیروت، دار الکتب العربی، ۱۴۰۷ ق.
۲۸. سبزواری نجفی، محمد بن حبیب الله، الجدید فی تفسیر القرآن المجید، بیروت، دار التعارف للمطبوعات، ۱۴۰۶ ق.
۲۹. سعدی، مصلح بن عبدالله، گلستان، تهران، کلام حق، ۱۳۸۲ ش.
۳۰. سعیدی روشن، محمدباقر، تحلیل زبان قرآن و روش شناسی فهم آن، قم، پژوهشکده فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۲ ش.
۳۱. سید رضی، ابوالحسن محمد بن حسین، تلخیص البیان عن مجازات القرآن، بی تا.
۳۲. سیوطی، جلال الدین عبدالرحمن، الاتقان فی علوم القرآن، بیروت، دار الفکر، ۱۴۱۶ ق.
۳۳. شرف الدین موسوی عاملی، سید عبدالحسین، رؤیة الله و فلسفة الميثاق و الولاية، تهران، لوح محفوظ، ۱۳۸۱ ش.
۳۴. شوکانی، محمد بن علی، فتح القدير الجامع بين الرواية و الدراية من علم التفسیر، بیروت، دار الارقم بن ابی الارقم، بی تا.
۳۵. شیرازی، احمد امین، آیین بلاغت، تهران، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۷۳ ش.
۳۶. صادقی تهرانی، محمد، الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن، چاپ دوم، قم، انتشارات فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۵ ش.
۳۷. صفا، ذبیح الله، آیین سخن، چاپ هجدهم، تهران، ققنوس، ۱۳۷۳ ش.
۳۸. صفی علیشاه، حسن بن محمدباقر، تفسیر صفی، تهران، منوچهری، ۱۳۷۸ ش.
۳۹. طباطبائی، سید محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، چاپ پنجم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ ق.
۴۰. طبرسی، فضل بن حسن، جوامع الجامع، تهران، دانشگاه تهران و مدیریت حوزه علمیه قم، ۱۳۷۷ ش.
۴۱. همو، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، چاپ سوم، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۷۲ ش.
۴۲. طبری، ابوجعفر محمد بن جریر، جامع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دار المعرفة، ۱۴۱۲ ق.
۴۳. طریحی، فخرالدین بن محمد، مجمع البحرین و مطلع النیرین، تحقیق سیداحمد حسینی، چاپ دوم، بی جا، مکتب نشر الثقافة الاسلامیه، ۱۴۰۸ ق.
۴۴. طوسی، محمد بن حسن، التبیان فی تفسیر القرآن، تحقیق احمد قصیر عاملی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۴۵. عروسی حویزی، عبد علی بن جمعه، نور الثقلین، تحقیق سیدهاشم رسولی محلاتی، چاپ چهارم، قم، اسماعیلیان، ۱۴۱۵ ق.
۴۶. فضل الله، سید محمدحسین، تفسیر من وحی القرآن، چاپ دوم، بیروت، دار الملائک للطباعة و النشر، ۱۴۱۹ ق.

۴۷. فیض کاشانی، محمد محسن بن شاه مرتضی، *تفسیر الصافی*، تحقیق حسین اعلمی، چاپ دوم، تهران، صدر، ۱۴۱۵ ق.
۴۸. قشیری نیشابوری، ابوالحسین مسلم بن حجاج، *الجامع الصحیح*، بیروت، دار الفکر، بی تا.
۴۹. قمی مشهدی، محمد بن محمد رضا، *تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب*، تحقیق حسین درگاهی، تهران، وزارت ارشاد اسلامی، ۱۳۶۸ ش.
۵۰. کاشانی، ملا فتح الله، *زبدة التفاسیر*، تحقیق بنیاد معارف اسلامی، قم، بنیاد معارف اسلامی، ۱۴۲۳ ق.
۵۱. گنابادی، سلطان محمد، *تفسیر بیان السعادة فی مقامات العباد*، چاپ دوم، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۸ ق.
۵۲. مجلسی، محمد باقر، *بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار*، چاپ دوم، بیروت، مؤسسه الوفاء (دار احیاء التراث العربی)، ۱۴۰۳ ق.
۵۳. مراغی، احمد بن مصطفی، *تفسیر المراغی*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۵۴. مطهری، مرتضی، *علل گرایش به مادیگری*، چاپ سیزدهم، تهران، صدرا، ۱۳۷۲ ش.
۵۵. همو، *مجموعه آثار*، چاپ سیزدهم، تهران، صدرا، بی تا.
۵۶. مطهری، محمد ثناء الله، *التفسیر المظهری*، تحقیق غلام نبی تونسلی، پاکستان، مکتبه رشیدی، ۱۴۱۲ ق.
۵۷. معرفت، محمد هادی، *معارفی از قرآن*، قم، انتشارات ائمه اطهار، ۱۳۷۷ ش.
۵۸. مغنیه، محمد جواد، *التفسیر الکاشف*، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۴۲۴ ق.
۵۹. مفید، محمد بن محمد بن نعمان عکبری بغدادی، *المسائل السرویة*، تحقیق صائب عبد الحمید، چاپ دوم، بیروت، دار المفید للطباعة و النشر و التوزیع، ۱۴۱۴ ق.
۶۰. مکارم شیرازی، ناصر، *تفسیر نمونه*، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۷۴ ش.
۶۱. میهنی، محمد بن منور، *اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید*، پترزبورگ، طبع الیاس میرزا بورغانسکی و شرکایش، ۱۸۹۹ م.
۶۲. نخجوانی، نعمه الله بن محمود، *الفواتح الالهیه و المفاتح الغیبیه*، مصر، دار رکابی للنشر، ۱۹۹۹ م.

پیامدهای اندیشه‌های اخباریان

در حوزه پژوهش‌های قرآنی*

- محمد شریفی^۱
- محمدرضا شاهرودی^۲

چکیده

آثار و پژوهش‌های اخباریان که اهتمام ویژه‌ای به اخبار و احادیث داشته‌اند، در حوزه علوم حدیث محدود نمی‌شود و بخش‌های دیگر علوم اسلامی مانند تفسیر و مبانی آن را نیز در بر می‌گیرد. آن‌ها دارای تألیفاتی در حوزه قرآن کریم‌اند که به صورت مستقیم یا غیر مستقیم، اندیشه‌هایشان را منعکس می‌نمایند. این اندیشه‌ها که در دو قرن یازدهم و دوازدهم، تفکر اسلامی و شیعی را با چالش‌های جدی مواجه ساخت، پیامدهایی -البته مبتنی بر مبانی خاص ایشان- دارد که گرچه خود آنان از آن یاد نکرده و به آن ملتزم نبوده‌اند، نمی‌توان از منظر علمی از این پیامدها اغماض کرد. در جستار حاضر، این آثار و پیامدها با روش تحلیلی - توصیفی بررسی شده‌اند. از پیامدهای مثبت و خدمات علمی اخباریان می‌توان به: پررنگ‌سازی نقش روایات به جای مانده از معصومان در شناخت

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۱۱/۲۰ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۱۰/۱۰.

۱. استادیار دانشگاه مازندران (نویسنده مسئول) (m.sharifi@umz.ac.ir).

۲. استادیار دانشگاه تهران (mhshahroodi@ut.ac.ir).

دین، تدوین جوامع روایی نوین، تألیف تفاسیر گرانسنگ روایی، تعمیق و گسترش مباحث فقهی و اصولی مبتنی بر کتاب و سنت اشاره کرد. همچنین پیامدهای منفی اخباری‌گری نیز عبارت‌اند از: از بین رفتن حجیت روایات معصومان علیهم‌السلام، عدم جامعیت و جاودانگی قرآن موجود، ایراد خدشه به اعجاز قرآن، راهیابی تضاد و تناقض به قرآن، عدم کارایی آیات فاقد تفسیر روایی، ورود روایات ضعیف به حوزه تفسیر قرآن، ناسازگاری با حکمت بالغه الهی در تضمین هدایت، مهجوریت نسبی قرآن و ...

واژگان کلیدی: اخباریان، تفسیر، علوم قرآن، پیامدهای اخباری‌گری.

بیان مسئله

اخباریان، طایفه‌ای از عالمان شیعه‌اند که با دیگر عالمان شیعی در پاره‌ای از عقاید و مبانی شناخت منابع دین و مدارک تشیع، نگرشی متفاوت دارند؛ مثلاً در باوری فراگیر از بین منابع استنباط، فقط روایات ائمه اطهار علیهم‌السلام را به رسمیت می‌شناسند و قرآن و سنت پیامبر را پیش از ورود اثری از جانب معصومان علیهم‌السلام قابل فهم و دارای حجیت نمی‌دانند (استرآبادی،^۱ ۱۳۶۳: ۴۷، ۱۰۴ و ۱۲۵؛ حرّ عاملی،^۲ ۱۴۰۳: ۱۷۶ و ۴۰۹؛ همو، ۱۴۰۹: ۱۲۹/۱۸ و ۱۵۲). آن‌ها برای اجماع (استرآبادی،^۳ ۱۳۶۳: ۵۷؛ بحرانی،^۴ ۱۴۰۵: ۲۹/۱؛ حرّ عاملی، ۱۴۰۹: ۱۰۶/۲۷، باب ۹ از ابواب

۱. محمدامین استرآبادی می‌نویسد: «بسیاری از احکام و آموزه‌هایی که پیامبر با کتاب و سنت برای ما آورده است، دچار نسخ و تقیید و تخصیص و تأویل است و این موارد، نزد عترت طاهره به ودیعت نهاده شده است. علاوه بر آن، بیشتر آیات قرآن به گونه‌ای است که برای مردم عادی نامفهوم است. سنت پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم نیز همین حالت را دارد. بنابراین ما برای دستیابی و شناخت احکام شرعی نظری، چاره‌ای جز مراجعه و شنیدن از معصومان علیهم‌السلام نداریم. در نتیجه استنباط احکام نظری از ظاهر کتاب خدا و سنت پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم امکان‌پذیر نیست، مگر آنکه از ناحیه امامان علیهم‌السلام تبیین گردد و احوال آن‌ها معلوم شود و باید تا زمانی که تبیین معصومان به دست ما نرسیده است، در متون قرآن و سنت نبوی توقف و احتیاط نمود».

۲. شیخ حرّ عاملی بایی دارد با عنوان «جایز نبودن استنباط احکام نظری از ظاهر کلام نبوی که از طریق غیر از طریق اهل بیت روایت شده باشد» و روایات زیادی را در اثبات این موضوع نقل کرده است.
۳. استرآبادی معتقد است که اجماع، اختراع اهل سنت است و نمی‌تواند دلیل حکم شرعی باشد و اگر همه فقیهان بر حکم مسئله‌ای اجماع کنند، آن نظریه حجت نخواهد بود؛ زیرا هیچ یک از آنان معصوم نیستند، پس بود و نبود اجماع یکسان است.
۴. شیخ یوسف بحرانی می‌گوید: «بدون تردید این اجماع، مستندی از کتاب و سنت ندارد و صرفاً در موافقت با ذوق عامه ایجاد و ابداع شده است و گروهی از اصحاب ما هم مانند شمار دیگری از اصول، در این مسئله نیز از آن‌ها پیروی کرده‌اند».

صفات قاضی، ج ۱)، علم رجال (استرآبادی، ۱۳۶۳: ۱۸۱-۱۸۳) و درایه (همان: ۱۰۹-۱۱۳ و ۱۲۲-۱۳۱؛ فیض کاشانی، ۱۴۰۶: ۱۱/۱؛ بحرانی، ۱۴۰۵: ۱۴/۱-۲۴) در مدارک شیعی جایگاهی نمی‌شناسند و آن‌ها را ساخته و پرداخته اهل سنت می‌دانند و ارزشی برای عقل در کشف احکام الهی قائل نیستند و آن را فقط در امور حسی و تجربی معتبر می‌دانند و بسیاری از علوم عقلی مانند منطق و فلسفه را بی‌فایده می‌پندارند (استرآبادی، ۱۳۶۳: ۷۷).

۱. استرآبادی در کتاب *الفوائد المدنیة* قرائنی را برشمرده است که به اعتقاد وی موجب قطع و یقین به صدور احادیث از ائمه معصومین علیهم‌السلام گردیده و ما را از پرداختن به سند حدیث و مباحث رجالی بی‌نیاز می‌کند. برخی از این قرینه‌ها عبارت‌اند از: تقویت احادیث توسط احادیث دیگر، استناد و استدلال عالمان ثقه و باتقوا به این احادیث. از نظر استرآبادی، وجود این قرینه‌ها، احتمال هر گونه افتراء، دروغ و جعل حدیث را از طرف راوی منتفی نموده و صدور آن را از معصومین علیهم‌السلام نیز به اثبات می‌رساند.

آیه‌الله موسوی خویی یکی از دلایل اخباریان بر عدم نیاز به علم رجال را این می‌داند که آن‌ها می‌گویند تمام احادیث کتب اربعه قطعاً الصدور است. بنابراین در این زمان، کتب اربعه ما را از علم رجال بی‌نیاز می‌کند (۱۴۱۰: ۲۳/۱). برخی از آن‌ها این علم را مستلزم هتک حرمت راویان اخبار و غیبت آنان دانسته و این انگیزه شرعی و اخلاقی را دلیل بر بستن باب دانش رجال گرفته‌اند (حب‌الله، ۲۰۰۶: ۲۸۳).

۲. محمدامین استرآبادی با نقد شدید دیدگاه علامه حلی در تنويع احادیث، نظر او را درباره حدیث صحیح با اصطلاح متقدمان، از صدوق و کلینی تا سید مرتضی و شیخ طوسی ناسازگار می‌بیند و با نقل سخنان آنان، در اثبات این ناسازگاری می‌کوشد (۱۳۶۳: ۱۰۹-۱۱۳). او در جایی دیگر، هشت دلیل در رد تنويع حدیث می‌آورد (همان: ۱۲۲-۱۳۱).

۳. فیض کاشانی در مقدمه دوم *الوافی* به تنويع حدیث نزد متأخران اعتراض می‌کند و آن را با مبنای عالمان متقدم ناسازگار می‌بیند. او می‌گوید که این اصطلاح از زمان علامه حلی شایع شده و پیش از آن، علمای ما به هر حدیثی که محفوظ به قرائن گوناگون باشد، «صحیح» می‌گفته‌اند. آنگاه با نقل سخنان کلینی و صدوق در مقدمه کتاب‌هایشان می‌گوید که آنان احادیث کتب خود را صحیح می‌دانسته‌اند، هرچند طبق اصطلاح متأخران، گاه احادیث این کتاب‌ها صحیح نیست. فیض می‌افزاید عذری که از این تنويع آورده می‌شود، این است که قرائنی که طبق آن، قدما حکم به صحت اخبار کتب خود می‌کرده‌اند، اکنون در دست نیست. پاسخ این است که اگر این گونه باشد، این تنويع هم گرهی را نمی‌گشاید. وانگهی اگر شهادت صاحبان کتب اربعه را بر صحت کتاب‌هایشان نپذیریم، شهادت آن‌ها را در جرح و تعدیل هم نباید بپذیریم.

۴. شیخ یوسف بحرانی نیز از مخالفان تنويع حدیث است و در مقدمه دوم کتاب *الحدائق* در ابطال این مبنا، شش وجه (به همراه سه وجه دیگر در حاشیه) ذکر می‌کند.

۵. استرآبادی با استناد به برخی روایات امامان معصومین علیهم‌السلام (بدون در نظر گرفتن سایر آیات و روایات) در پی اثبات این نظریه است که عقل در محدوده احکام شرعی، حق دخالت ندارد و نورافشانی نمی‌کند.

حز عاملی،^۱ ۱۴۰۳: فایده ۳۵۴/۷۹؛ مجلسی،^۲ ۱۴۰۴: ۳۰۶/۵۴؛ جزائری،^۳ ۱۳۸۲: ۱۲۷/۳؛ بحرانی،^۴ ۱۴۰۵: ۱۳۲/۱.

اخباریان علاوه بر آنکه در حوزه علوم حدیث به ویژه تدوین آن، آثار گران سنگی را به جامعه علمی تقدیم کرده‌اند، در بخش‌های دیگر معارف اسلامی و شیعی صاحب نظر بوده و دیدگاه‌هایی احیاناً متفاوت با دیدگاه‌های اکثریت شیعه یعنی اصولیان دارند. یکی از بخش‌های فعالیت علمی آن‌ها، حوزه قرآن، علوم و تفسیر است. این آرا و اندیشه‌ها پیامدهای مثبت و منفی‌ای دارند که قابل پژوهش و بررسی‌اند. از این رو، شایسته است که مبانی فکری چنین پیامدهایی مورد مذاقه قرار گیرد.

درباره موضوع حاضر که به طور ویژه، پیامدهای آرای قرآنی اخباریان را در نظر دارد، اثری جامع نگاشته نشده است، ولی در مقاله‌ای با عنوان «آثار مثبت و منفی حرکت اخباریان» به قلم محسن جهانگیری، پیامدهای کلی اندیشه اخباریان بررسی شده است (ر.ک: جهانگیری، ۱۳۸۷: ش ۲۷). در این مقاله، پیامدهای مثبت و منفی این حرکت بازگو شده، ولی آثار و پیامدهای اندیشه اخباریان در حوزه علوم قرآن و تفسیر بررسی نشده است. همچنین آقای سیدعباس صالحی در مقاله «امتداد خبری‌گری» فقط به پیامد اجتماعی این اندیشه، یعنی شکل‌گیری خبری‌گری نوین اشاره کرده است. وی معتقد است که ریشه اندیشه اخباریان، همچنان وجود دارد و هر آن ممکن است که افکار آن‌ها در چارچوبی جدید بروز نماید (ر.ک: صالحی، ۱۳۸۶: ش ۱۴۳-۱۴۴).

۱. شیخ حز عاملی پس از ذکر روایاتی در ستایش عقل، درباره عدم حجیت آن می‌نویسد: «هیچ یک از روایاتی که درباره عقل وارد شده است به تنهایی دلالتی بر حجیت آن در هیچ یک از احکام شرعی ندارد؛ یعنی عقل در باب وجوب، استحباب، کراهت، حرمت، اباحت، شرطیت، سببیت، مانعیت و امثال آن حجیت ندارد».
۲. علامه مجلسی نیز درباره عدم حجیت عقل در بحارالانوار می‌نویسد: «ای برادران دینی! بر اساس عقل‌های خود سخن مگویید، به ویژه در مسائل دینی و امور الهی؛ چرا که فراوان دیده می‌شود احکام بدیهی عقل با پندارهای آشکار وهم درمی‌آمیزند».
۳. سید نعمت‌الله جزائری در این باره می‌گوید: «دست‌آورد عقل و پیامدهای خردورزی چیزی جز پندار و گمان و حدس و وهم نیست».
۴. شیخ یوسف بحرانی نیز پس از بیان چند روایت درباره نکوهش قول بر رأی و اعتماد بر عقول بشری، چنین نتیجه می‌گیرد: «روایاتی که از نظر معنا متواترند، بر آن دلالت دارند که شریعت، توقیفی است و عقل در استنباط هیچ یک از احکام آن مدخلیتی ندارد».

بررسی و تحلیل پیامدهای آرای اخباریان در حوزه پژوهش‌های قرآنی، در زمان حاضر از دو جهت ضروری است. نخست اینکه آثار و کتب اخباریانی مانند فیض کاشانی، حرّ عاملی، سیدهاشم بحرانی، عبد علی حویزی، محمدتقی مجلسی و... هنوز در میان عالمان شیعی جایگاه خاص خود را دارد و مرجع بسیاری از دانش‌پژوهان حوزه قرآن و حدیث است. دوم اینکه این گرایش، اخیراً هوادارانی جدید در سطحی از عالمان دینی در نجف، قم، تهران، خوزستان و سایر شهرها پیدا کرده است که در حال تقویت همان اندیشه‌هایند. بنابراین هدف از تحلیل این پیامدها، دو امر متفاوت نسبت به گذشته و آینده است؛ نسبت به گذشته، تحلیل و نقد پیامدهای اندیشه‌های اخباریان و بیان صحت و سقم هر یک از این اندیشه‌ها، و نسبت به آینده، هوشمندی در قبال پدیده اخباری‌گری نوین.

پیامدهای افکار اخباریان در برخی موارد، مثبت بوده و در مسیر اعتلای قرآن است و گاه این پیامدها منفی و از منظر نگارنده، پایین آورنده شأن قرآن و جایگاه آن و سلب‌کننده اعتماد عمومی به فهم خود از قرآن است. در این بخش، پیامدهای مثبت آرای اخباریان به مثابه بخش قابل ملاحظه‌ای از عالمان وارسته شیعه و همچنین پیامدهای منفی اندیشه اخباری - با یادآوری این نکته که چه بسا خود اخباریان از ملازمه این پیامدها با افکارشان ابا داشته باشند - تحلیل و بررسی می‌گردد.

۱. پیامدهای مثبت

گرچه مکتب اخباری‌گری در دوره‌هایی خودنمایی کرد و به مبارزه با شیوه اجتهاد و تعقل پرداخت، پیامدهای مثبت و خدماتی نیز داشته است. از جمله این خدمات عبارت‌اند از:

۱-۱. تألیف جوامع روایی

قرن‌ها پس از تدوین کتب اربعه شیعه، یعنی *الکافی*، *تهذیب الاحکام*، *الاستبصار* و *من لایحضره الفقیه* که تنها مرجع روایی نزد فقها شمرده می‌شدند، موسوعه حدیثی دیگری تألیف نگردید. اخباریان که اهتمام فراوانی به اخبار و احادیث داشتند، به تدوین جوامع

حدیثی اقدام کردند. برخی از تألیفات این دوره عبارت‌اند از: *وسائل الشیعه* شیخ حرّ عاملی، *الوافی* ملا محسن فیض کاشانی و *بحارالانوار* علامه مجلسی. این مجموعه‌ها می‌توانند به مثابه منابعی در حوزه تفسیر آیات قرآن خصوصاً موضوعات فقهی (آیات الاحکام)، اعتقادی و اخلاقی مورد استفاده قرار گیرند. اخباریان با این کار، خدمت بزرگی به عالم فقه و اجتهاد کردند؛ چون اجتهاد، علاوه بر قواعد کلی استنباط، نیازمند روایات است (مکارم شیرازی، بی‌تا: ۱۲۲/۱؛ اسلامی، ۱۳۸۴: ۳۴۷؛ معارف، ۱۳۸۸: ۷۶-۷۹).

۲-۱. تدوین تفاسیر روایی

از آثار مثبت حرکت اخباری می‌توان به تدوین تفاسیر روایی اشاره کرد. تدوین تفسیر روایی که در گذشته مرسوم بود و نمونه آن، *تفسیر القمی* است، بار دیگر توسط اخباری‌ها با نگارش *التفسیر الصافی* تألیف فیض کاشانی، *نور الثقلین* تألیف شیخ عبدعلی عروسی حویزی و *البرهان فی تفسیر القرآن* تألیف سیدهاشم بحرانی توسعه یافت. تفاوت عمده تفاسیر روایی در این دوره در مقایسه با تفاسیر روایی پیشینیان، گستردگی و جامعیت آن‌هاست (برای شناخت تفصیلی تفاسیر یادشده، ر.ک: بابایی، ۱۳۸۱: ۳۸۰/۱ و ۵۴۶-۵۴۷؛ اسلامی، ۱۳۸۴: ۳۴۷).

۳-۱. تعمیق و گسترش مباحث فقهی و اصولی در فعالیت‌های جدلی

اصولیان

عمق و گسترش مباحث فقهی و اصولی مبتنی بر قرآن و حدیث، از دیگر پیامدهای مثبت اندیشه اخباری‌گری است که در اثر کثرت مناظرات و مجادلات علمی و فقهی بین اخباری‌ها و اصولی‌ها حاصل شد. مجتهدان در واکنش به اشکالات و شبهات اخباریان، در مباحث فقه و اصول تجدیدنظر نمودند و همین امر، باعث تکامل تدریجی این دو علم شد. مسائلی نظیر حجیت قطع حاصل از مقدمات عقلی، تقدم دلیل عقلی بر نقلی در مواردی خاص و جریان اصل برائت در شبهات حکمی تحریمی، در گذشته یا اصلاً مطرح نبود یا شکل دیگری داشت (گرچی، ۱۳۷۵: ۱۱۳-۲۹۸؛ حکیم، ۱۴۲۱: ش ۱۳/۱۷۴-۱۷۵).

حاصل آنکه گرایش به آموزه‌های نقلی و اعتنای فراوان به حدیث به عنوان یک

منبع معرفتی و جامع‌نگاری حدیثی، تدبر و تأمل در متون حدیثی، تربیت نسلی جدید از محدثان شیعی و توسعه و عمق‌بخشی به مباحث فقه و اصول، از آثار مثبت حرکت اخباری‌گری محسوب می‌شود.

۲. پیامدهای منفی

جریان اخباری‌گری هرچند برخی آثار و پیامدهای مثبت داشته، پیامدهای منفی نیز از خود باقی گذاشته است که در ادامه تبیین می‌شوند:

۱-۲. از بین رفتن حجیت روایات معصومان علیهم‌السلام

برخی اخباریان، روایات تحریف قرآن کریم را محتمل دانسته‌اند (استرآبادی، ۱۳۶۳: ۲۶۸؛ جزایری، ۱۳۸۲: ۳۵۷/۲؛ همو، ۱۴۰۱: ۶۶-۷۰؛ بحرانی، ۱۴۲۳: ۶۶/۴). از لوازم پایبندی به این دیدگاه، از طرفی وارد شدن خدشه به نبوت پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و امامت امامان معصوم علیهم‌السلام است و از طرف دیگر از حجیت افتادن روایات آن‌هاست. علامه طباطبایی یکی از دلایل قائلان به تحریف را روایات دال بر وقوع تحریف در قرآن می‌داند و در پاسخ آن‌ها می‌گوید که تمسک به اخبار برای اثبات تحریف قرآن، مستلزم حجت نبودن خود آن اخبار است؛ زیرا با تحریف شدن قرآن، دلیلی بر نبوت خاتم انبیا باقی نمی‌ماند تا چه رسد به امامت امامان و حجیت اخبار ایشان (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۶۹/۱۲-۱۷۰).

۲-۲. عدم جامعیت و جاودانگی قرآن موجود

اخباریان به گستردگی قرآن در همه علوم معتقدند و قرآن را دربردارنده همه علوم پیشین و پسین می‌دانند و در نگاه آنان، قرآن همه مسائل جزئی و کلی را شامل می‌شود. استرآبادی در کتاب *الفوائد المدنیة* با استناد به روایت امام علی علیه‌السلام که می‌فرماید: «آیا خدا دین ناقصی فرستاد تا با کمک مجتهدان آن را کامل کنند...» (*نهج البلاغه*: خطبة ۱۸) یا «والله سبحانه يقول: ﴿مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾ وقال فيه تبيان كل شيء» (همان)، می‌گوید:

... كل ما تحتاج إليه الأمة إلى يوم القيامة نزل في القرآن (استرآبادی، ۱۳۶۳: ۹۴-۱۰۴)؛

هر آنچه که امت تا روز قیامت به آن احتیاج دارند در قرآن وجود دارد.

فیض کاشانی نیز به روایتی از کافی از قول امام صادق علیه السلام اشاره می‌کند که خداوند هر چیزی را در قرآن نازل نموده است و هر آنچه را که بندگان بدان نیاز دارند فروگذار نکرده است تا جایی که هیچ بنده‌ای نمی‌تواند بگوید که ای کاش این مطلب در قرآن وجود داشت! جز اینکه خداوند آن را در قرآن نازل نموده است (فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۵۶/۱). وی همچنین روایاتی را نقل می‌کند که در آن‌ها آمده است هیچ امر مورد اختلافی میان دو نفر وجود ندارد جز اینکه اصلی برای آن در کتاب خداست، ولی عقل انسان‌ها به آن راهی ندارد. فیض معتقد است که به صرف دست نیافتن بشر به این موارد، نمی‌توان حکم به عدم وجود آن نمود و تطبیق این مصادیق و علم به آن بدون تردید نزد معصومان است (همان).

اگر بر اساس دیدگاه اخباریان، معتقد شویم که قرآن کریم همهٔ مسائل نظری و عملی را در سطح کلان و جزئی بیان کرده است، این اعتقاد در تضاد با جاودانگی آن است؛ زیرا رمز جاودانگی قرآن، این است که خود را در قالب مخصوص و برنامهٔ محدود محصور نمی‌سازد و جزئیات و برداشت متناسب با زمان و مکان را به اندیشمندان دین می‌سپارد که جزئیات را متناسب با شرایط و دگرگونی‌ها، از آن قالب‌های کلی استخراج کنند.

توضیح اینکه اولاً، یکی از ویژگی‌های بیانی قرآن کریم این است که بسیاری از معارف هدایت‌بخش خود را در قالب اصول و قواعد کلی عرضه نموده و بدین وسیله، محورهای بنیادین و راه رسیدن به کمال را در اختیار آدمیان نهاده است. این ویژگی از یک سو، متن قرآن را فراتر از زمان و مکان خاص قرار داده و از دیگر سو، راهیابی به فروعات و جزئیات آن را به تفسیر روشمند و انبساطی می‌دهد. این تشریح، در گام نخست برعهدهٔ پیامبر گرامی صلی الله علیه و آله و سلم و جانشینان راستین آن حضرت نهاده شده و در مرحلهٔ بعد نیز به تلاش، تدبیر و اجتهاد روشمند آدمیان (با بهره‌گیری از شیوهٔ تعلیمی آن پیشوایان معصوم) موکول شده است. ثانیاً، اندیشهٔ جهانی و جاودانه بودن قرآن، از اصول بنیادینی است که همهٔ مسلمانان از زمان ظهور اسلام تا به امروز بر آن متفق‌اند و همواره بر این باور بوده و هستند که قرآن در پهنهٔ زمین و گسترهٔ زمان - تا آنجا که مرز بشریت است - کتاب هدایت همهٔ انسان‌هاست (جوادی آملی، ۱۳۸۱: ۳۱/۱). با توجه به ویژگی

جهان‌شمولی و جاودانگی قرآن لازم می‌آید که آیات قرآن در عین جامعیت، به صورت اصول و کلیات بیان شود و متناسب با نیازهای معرفتی و معیشتی عصرها و نسل‌ها شرح و تفسیری نوین بیابد تا بسیاری از زوایای جدید زندگی بشر از پرتو قرآن محروم نماند.

بر اساس روایت امام باقر علیه السلام که می‌فرماید: «إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى لَمْ يَدْعُ شَيْئًا يَحْتَاجُ إِلَيْهِ الْأُمَّةُ إِلَّا أَنْزَلَهُ فِي كِتَابِهِ وَبَيَّنَّهُ لِرَسُولِهِ»^۱ (کلینی، ۱۴۰۷: ۱/۵۹)، باید گفت که جامعیت قرآن در راستای هدف نزول آن یعنی هدایت‌گری برای انسان‌هاست. دیدگاه غالب مفسران فریقین در خصوص آیه «وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ» (نحل / ۸۹) شمول و جامعیت قرآن در قلمرو همهٔ مسائلی است که به هدایت انسان‌ها باز می‌گردد و سعادت او را تضمین می‌کند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳۲۴/۱۲).

از این رو، باید گفت که جامعیت نسبی - و نه مطلق - قرآن کریم یکی از عواملی است که سبب جاودانگی آن گردیده است و این کتاب را برای همهٔ انسان‌ها قابل استفاده نموده است.

۳-۲. وارد شدن خدشه به اعجاز قرآن

اخباریان از سویی قرآن را معما و رمزگونه می‌دانند و معتقدند که آیات قرآن تنها برای مخاطبان اصلی آن قابل فهم و تفسیر است و از سوی دیگر، معصومان علیهم السلام را تنها مخاطبان قرآن می‌دانند و می‌گویند که علم قرآن، منحصر در آنان است (استرآبادی، ۱۳۶۳: ۲۵۴-۲۵۶ و ۲۶۹-۲۷۶؛ حرّ عاملی، ۱۴۰۳: ۳۲۵ و ۴۰۹؛ مجلسی، ۱۴۰۴: ۳/۱). اما نگاه دقیق‌تر به موضوع به ما می‌فهماند که معما و رمزگونه بودن قرآن، منافی با معجزه بودن قرآنی است که هدفش هدایت مردم به سوی خداوند است و اگر ظاهر قرآن برای اهل زبان فهم‌پذیر نباشد، معجزه بودنش مختل می‌گردد. همچنین اختصاص فهم و درک قرآن به معصومان نیز اولاً با اعجاز قرآن از نظر فصاحت و بلاغت منافات دارد؛ زیرا قرآنی که قابل فهم و درک برای همهٔ مردم نباشد، موجب تمسخر و سرزنش کافران می‌شود که این چه پیامبری است که معجزه‌اش فهم‌ناپذیر است! (موسوی خویی، ۱۴۰۸:

۱. خدای متعال هیچ امری را فروگذار نکرده که مردم بدان احتیاج داشته باشند، مگر آنکه آن را در کتابش فرو فرستاده و برای رسولش آن را بیان نموده است.

۲۶۲/۳) و ثانیاً با تحدی قرآن منافات دارد؛ زیرا قرآن می‌فرماید: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ﴾ (بقره/۲۳)؛ اگر بر آنچه که بر بنده‌مان نازل کردیم، شک دارید، سوره‌ای همانند آن بیاورید. اگر قرآن برای عموم مردم فهم‌پذیر باشد، دیگر تحدی با آن بی‌معنا خواهد بود (همان).

۲-۴. نفی پاره‌ای از صفات قرآن

یکی از اعتقادات مهم و مورد تأکید اخباریان، عدم حجیت ظواهر قرآن است. کسانی چون محمدمامین استرآبادی (۱۳۶۳: ۹۰)، شیخ حسین کرکی عاملی (۱۳۹۶: ۱۵۵ و ۱۶۲)، شیخ حرّ عاملی (۱۴۰۳: ۱۷۶، ۱۸۶ و ۱۹۴-۱۹۵)، محمدتقی مجلسی (۱۴۱۴: ۲۲/۱) و شیخ یوسف بحرانی (۱۴۰۵: ۳۲-۲۷/۱ و ۱۶۹) حجیت ظواهر قرآن در احکام نظری را -یعنی آنچه اعمّ از اصول و فروع که گویای حکمی عملی است ولی از ضروریات دین نیست و باید با نظر و استدلال بدان دست یافت- منکرند و منابع احکام شرعی را منحصر در احادیث امامان معصوم علیهم‌السلام می‌دانند و معتقدند که نمی‌توان در احکام نظری به ظواهر قرآن استدلال کرد، مگر آنکه نصّی از اهل بیت علیهم‌السلام مطابق آن ظاهر وارد شده باشد.

اخباریان افراطی که عمل به هر یک از آیات را مشروط به تأیید اهل بیت علیهم‌السلام می‌دانند، اعتقاد دارند که عمل به هیچ آیه‌ای از قرآن -اعم از اینکه نص باشد یا ظاهر، درباره احکام نظری باشد یا غیر آن- جایز نیست، مگر آنکه حدیثی درباره آن وارد شده باشد. طبق این نظر، منبع احکام فقط اخبار است و آیات قرآن چون ظهوری برای ما ندارند، از حجیت ساقط‌اند. عبدالله بن صالح سماه‌جی (م. ۱۱۳۵ ق.) تمام قرآن را متشابه می‌دانست (جزایری، ۱۴۰۹: ۲۰۳) و سیدمیرزا جزایری صاحب کتاب *جوامع الکلم* عقیده داشت که حتی در فهم ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ نیز به حدیث نیاز داریم؛ زیرا ما معنای «احدیت» و فرق بین «واحد» و «احد» را نمی‌دانیم (خوانساری، بی‌تا: ۲۱۸-۲۱۷/۴؛ آقابزرگ تهرانی، بی‌تا: ۶۰۳/۵).

باور حجیت نداشتن ظواهر آیات قرآن، در تضاد با صفاتی مانند «روشن» و «روشنگر» بودن است که قرآن، خود را بدان متصف کرده است. جزایری از شیخ طوسی نقل می‌کند:

روا نیست در کلام خداوند متعال و کلام پیامبر ﷺ تناقض و تضادی باشد. خداوند در قرآن می‌فرماید: ﴿إِنَّا جَعَلْنَا قُرْآنَكَ عَرَبِيًّا﴾ (زخرف / ۳) و ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾ (شعراء / ۱۹۵). از این رو چگونه رواست که آن را به عربی مبین توصیف نماید و اینکه به زبان همه مردم آمده است ولی از ظاهر آن چیزی فهمیده نشود...» (جزایری، ۱۴۰۱: ۴۸).

همچنین دیدگاه انحصار فهم قرآن به معصومان عليهم السلام نیز اولاً متناقض با آیاتی از قرآن است که به تدبر و تعقل در قرآن امر می‌کند و ثانیاً با روایات رسیده از خود معصومان عليهم السلام نیز در تضاد است؛ روایاتی مانند: «إِذَا جَاءَ كُمْ عَنَّا حَدِيثٌ فَاعْرَضُوهُ عَلَيَّ كِتَابِ اللَّهِ» (کلینی، ۱۴۰۷: ۸/۱)، «إِذَا التَّبَسُّتَ عَلَيْكُمْ فَالْفِتْنُ كَقَطْعِ اللَّيْلِ الْمُظْلَمِ فَاعْلَمُوا بِالْقُرْآنِ» (همان: ۵۹۹/۲).

۲-۵. عدم کارایی آیات فاقد تفسیر روایی

غالب اخباریان، تفسیر قرآن را فقط در صورتی جایز می‌دانند که به وسیله روایات معصومان عليهم السلام تأیید شده باشد و تفسیر قرآن را به غیر روایات ممنوع می‌دانند (استرآبادی، ۱۳۶۳: ۲۶۹-۲۷۶؛ حرّ عاملی، ۱۴۰۳: ۴۰۹؛ بحرانی، ۱۴۰۵: ۱۶۹/۱). به اعتقاد آن‌ها، قرآن در سطح فهم‌های اهل ذکر نازل شده است و در سطح فهم توده مردم نازل نشده و دور از فهم آنان است (استرآبادی، ۱۳۶۳: ۲۷۰). از این رو، باید در تفسیر قرآن، دست نگاه داریم تا تفسیر درست قرآن از سوی آنان به ما برسد؛ زیرا پیشوایان معصوم، صاحبان علم تنزیل و تأویل‌اند و آنچه از جانب آنان رسیده جملگی نور و هدایت و آنچه از طرف غیر ایشان آمده، ظلمت و تاریکی است (بحرانی، ۱۴۱۹: ۸/۱).

از این نقل‌ها چنان برمی‌آید که طرفداران این دیدگاه، تفسیر به رأی را تکیه به ظواهر قرآن بدون مراجعه به روایات تفسیری می‌دانند (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷: ۷۸/۳). به نظر می‌رسد پیش‌فرض این گروه آن است که تفسیر قرآن از وظایف پیامبر صلی الله علیه و آله و مبتنی بر استدلال به آیه ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ (نحل / ۴۴) است و طبق این آیه، تفسیر و تبیین قرآن بر عهده پیامبر صلی الله علیه و آله نهاده شده و غیر آن حضرت، حق تبیین و تفسیر قرآن را ندارد (عک، ۱۴۰۶: ۱۶۸). از این رو گفته شده است که پیامبر صلی الله علیه و آله تفسیر قرآن را به اصحاب خود آموخت و آنان نیز به تابعان تعلیم دادند و بیش از هزاران روایت تفسیری که از سلف صالح یعنی صحابه و تابعان در باب تفسیر قرآن نقل شده است،

برای کسانی که جویای تفسیر قرآن‌اند، کفایت می‌کند و لذا عدول از این روش و تفسیر قرآن و فرا رفتن از آنچه در منقولات صحابه و تابعان آمده، بدعت است و اگر در مورد آیاتی از قرآن، نقلی از سلف صالح به ما نرسیده باشد، وظیفه ما سکوت و پرهیز از تفسیر است (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷: ۸۴/۳).

در نقد دیدگاه فوق باید گفت که روایات تفسیری برای همه آیات قرآن نقل نشده‌اند و از این رو، برای تفسیر تمام آیات وافی نیستند. گرچه برای برخی آیات، روایات زیادی اعم از شأن نزول، شرح واژه‌های آیات، شرح مضمون آیات، جری و تطبیق بر مصادیق و بیان معانی باطنی آیه وجود دارد. برای آیات زیادی از قرآن حتی یک روایت تفسیری هم نقل نشده است. پیداست که این کاستی برای طرفداران مکتب تفسیر روایی مشکل بزرگی است، به ویژه آنکه صاحبان این دیدگاه معتقدند درباره آیاتی که از سلف یا از معصومان عَلَيْهِمُ السَّلَام تفسیری نرسیده است، باید سکوت کنیم. از این رو، اولاً آیاتی که روایتی در مورد آنها نرسیده است، عملاً قابل استفاده نخواهند بود و در نتیجه از معارف این آیات، محروم خواهیم ماند و ثانیاً اگر نتوانیم از ظواهر قرآن بهره‌مند شویم و چیزی از آن بفهمیم، لازم می‌آید که پیامبر خدا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تنها یک ثقل و حجت در میان ما گذاشته باشد و آن هم اهل بیت اویند که در عصر غیبت، در دسترس نیستند و عملاً هیچ یک از ثقلین، قابل تمسک نخواهند بود.

۲-۶. ورود روایات ضعیف به حوزه تفسیر قرآن

اخباریان، روایات کتب اربعه و بسیاری دیگر از کتب حدیثی را قطعی الصدور می‌دانند (حرّ عاملی، ۱۴۰۹: ۲۰۹/۲۷ و ۲۲۰-۲۴۹/۳۰؛ بحرانی، ۱۴۲۳: ۳/۲۵۴-۲۵۶؛ همو، ۱۴۰۵: ۱/۱۱۸) و در نتیجه، به نقد سندی و محتوایی احادیث اعتقادی ندارند. این اندیشه، باعث ورود بسیاری از روایت‌های ضعیف و حتی متعارض با نص صریح آیات و روایات -مانند روایات تحریف- به حوزه تفسیر قرآن کریم و در نتیجه، موجب وهن تفاسیر شیعه از سوی معاندان شده است.

فیض کاشانی در نقل روایت، تنها به نقل احادیث صحیح اکتفا نکرده است، بلکه هر حدیثی را که با موضوع آیات متناسب دیده، آورده است و با ذکر منابع و مآخذ

مربوط، مسئولیت بررسی صحت و سقم آن‌ها را از عهده خود برداشته است. این تفسیر تعداد زیادی از اسرائیلیات و احادیث ضعیف را در بر دارد (معرفت، ۱۴۱۸: ۳۳۷/۲).

حویزی نیز در جمع‌آوری احادیث، توجهی به اسانید و قوت احادیث ندارد و روایات ضعیف‌السند و مرسل فراوانی را در تفسیرش می‌آورد، همچنان که روایاتی مشتمل بر غلو و وهن به ائمه علیهم‌السلام در این تفسیر نقل شده و در آن از نقل اسرائیلیات و احادیث موضوع، احتراز نگردیده است؛ مانند آنچه در قصه هاروت و ماروت و ارتباط آن‌ها با زهره و مسخ او آمده است و به طور کلی در این کتاب این گونه اسرائیلیات فراوان نقل شده است (همان: ۳۲۷/۲-۳۲۹: ایازی، ۱۳۷۳: ۷۳۴).

سیدهاشم بحرانی نیز در گردآوری احادیث تفسیری، هیچ گونه اظهارنظری در جرح، تعدیل، تأویل روایات مخالف عقل و نقل صریح یا جمع منطقی روایات مخالف و معارض نمی‌کند (معرفت، ۱۴۱۸: ۳۳۰/۲-۳۳۱). دربارهٔ سند روایات تفسیر البرهان نیز باید گفت که با وجود تلاش علمی فراوان مؤلف، این کتاب بخشی از روایات ضعیف (در غلو و تحریف) را در بر دارد و به نظر می‌رسد که مصنف محترم، به طور کامل اقدام به تصفیه و جداسازی احادیث ضعیف نکرده است. وی از مصادری که متهم به وضع و ضعف هستند، استفاده و روایاتی نقل کرده که از حیث سند، ضعیف و از حیث متن، مضطرب‌اند^۱ (بحرانی، ۱۴۱۹: مقدمهٔ شیخ محمد مهدی آصفی).

۱. ضمناً یکی از نقص‌های مهمی که دامن‌گیر روایات تفسیری شده، کج‌فهمی و خطای روایان در فهم مراد روایات است؛ برای مثال، در تفسیر آیه **«إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا»** (بقره / ۲۶)، برخی روایان «بعوضه» را علی علیه‌السلام و «ما فوقها» را پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم تفسیر کرده بودند. در این باره از امام باقر علیه‌السلام پرسش شد که بعضی از روایان، چنین تفسیری برای آیه نقل کرده‌اند. امام علیه‌السلام فرمود: اینان از حدیثی، چیزی شنیده‌اند اما به جای خود ننهادند (و درست نفهمیده‌اند). داستان چنین است که پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و علی علیه‌السلام روزی ناگاه صدای کسی را شنیدند که می‌گفت: «ما شاء الله و شاء محمد» و دیگری گفت: «ما شاء الله و شاء علی» و به این صورت، مشیت خدا و پیامبر و مشیت خدا و علی را با هم قرین و مقایسه کردند. رسول الله صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم فرمود: هرگز محمد و علی را در ردیف خدا ذکر نکنید. آری! مشیت محمد و علی تابع مشیت خداست؛ زیرا مشیت و ارادهٔ خدا قاهر و غالب است، بر همهٔ ماسوا و همتایی ندارد تا مقایسه گردد. محمد در مقایسه و مثل همچون ذبایی است در قبال این جهان وسیع، و علی همچون بعوضه‌ای است در مقابل جهان‌هایی که مخلوق و مروبوب خداست. البته تفضلاتی که خدا بر محمد و علی کرده از تفضلات او بر تمام مخلوقاتش از آغاز تا انجام برتر است. این سخنی است که رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم فرموده است و ربطی به تفسیر آیه کریمه ندارد (امام عسکری، ۱۴۰۹: ۲۰۹-۲۱۰).

۷-۲. ناسازگاری با حکمت بالغه الهی در تضمین هدایت

خداوند متعال، آخرین کتاب آسمانی خود را برای هدایت بشر فرستاده است که آخرین منبع هدایت بشر تلقی می‌شود. تحریف چنین کتابی برابر با عدم حفظ خداوند و مساوی با گمراهی بشر است و این با حکیم بودن خداوند سازگار نیست. بنابراین خداوند متعال به مقتضای حکیم بودنش این کتاب را حفظ می‌کند (مصباح یزدی، ۱۳۷۶: ۲۱۶/۱).

در توضیح این مطلب باید گفت که ضرورت ابلاغ احکام الهی و اتمام حجت بر مردم از برنامه‌های رسالت پیامبران است. خداوند بر اساس چنین حکمتی است که پیامبران را برای هدایت و ابلاغ پیام‌های الهی به سوی مردم گسیل داشته است و کتاب‌های آسمانی نیز چنین وظیفه‌ای را بر عهده دارند؛ یعنی با ابلاغ اوامر و نواهی خداوند، حجت را بر مردم تمام می‌کنند.

از سوی دیگر، قرآن در مقایسه با سایر کتاب‌های آسمانی دو ویژگی منحصر به فرد دارد؛ نخست، جهانی و همگانی بودن و دیگری، جاودانگی و همیشگی بودن، و خاتمیت رسالت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و عدم امکان نسخ آن با دین یا کتاب آسمانی دیگر، همگی مبین جاودانگی قرآن است. با چنین فرضی، قرآن باید افزون بر عصر نزول، ابلاغ‌گری پیام‌های خداوند و حیثیت حجت بودن خود را در تمام اعصار تا قیامت حفظ کند؛ زیرا تنها در این صورت است که وظیفه هدایتگری را به انجام رسانده و حکمت رسالت جاوید پیامبر صلی الله علیه و آله که کامل شدن حجت بر جهانیان است، تحقق یافته است.

حال اگر کسی تحریف قرآن را هرچند به معنای کاستی در آیات قرآن، محتمل بداند و برایش دلیل اقامه کند، حجیت قرآن را مخدوش ساخته و حیثیت هدایتگری آن را زیر سؤال برده است؛ چون آن قرآنی حجت کامل بر مردم است که به طور کامل به مردم رسیده باشد و با احتمال تحریف فی‌الجمله، بخشی از پیام‌های هدایتگر الهی از آن حذف می‌شود و با سقوط بخشی از حجت، همه آن از اعتبار ساقط خواهد شد؛ زیرا فرض آن است که حجت بدون نقص و کاستی به مردم رسیده است و تنها در این صورت است که امر تکلیف و نظام پاداش و کیفر به صورت جامع شکل گرفته است.

بنابراین با احتمال تحریف، نه تنها حجیت قرآن و کامل بودن حجت خدا بر مردم زیر سؤال می‌رود، بلکه دوام نبوت و استمرار رسالت پیامبر ﷺ نیز خدشه‌دار خواهد بود و در نتیجه برای تکمیل حجت بر مردم، بر خداوند لازم خواهد بود که همانند امت‌های پیشین، پیامبری جدید و کتابی نو، کامل و جامع حجیت برای مردم ارائه کند، حال آنکه چنین امری قطعاً پس از رسالت پیامبر اکرم ﷺ منتفی است.

بر این اساس از نظر عقل برهانی، خاتمیت رسالت پیامبر اسلام ﷺ با عدم امکان راهیابی هر گونه تحریف در قرآن برای بقای اصل اتمام حجت بر مردم و هدایتگری آنان ملازمه کامل دارد (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۴۱).

۲-۸. مهجوریت نسبی قرآن

اخباریان با انکار حجیت ظواهر قرآن کریم و ادعای فهم ناپذیری آن در مورد انسان‌های عادی (غیر معصوم) و انحصار علم قرآن به معصومان علیهم‌السلام، ناخودآگاه باب مهم‌ترین منبع دین را بر روی خود و دیگر مردمان بسته‌اند. ایشان معتقدند که مقام قرآن، بالاتر از این است که افراد عادی بشر، بی‌واسطه معصومان علیهم‌السلام آن را درک کنند. استرآبادی می‌گوید:

قرآن نسبت به عموم مردم به صورت معماگونه نازل شده است. معصومان علیهم‌السلام تنها آگاهان به ناسخ و منسوخ، مطلق و مقید و... هستند. آن‌ها مخاطبان قرآن‌اند و فقط آن‌ها همه ابعاد قرآن را می‌دانند. از این رو، تنها راه فهم مراد خداوند از طریق آن‌هاست (۱۳۶۳: ۲۵۴-۲۵۶ و ۲۶۹-۲۷۶).

علامه مجلسی نیز در مقدمه بحارالانوار می‌گوید:

قرآن کریم در سطحی نازل شده که جز برای معصومان علیهم‌السلام که مخاطبان واقعی آن هستند، مستقلاً قابل فهم نیست. علم قرآن منحصرأ نزد راسخان در علم یعنی ائمه علیهم‌السلام است و مردم عادی تنها از راه بیانات ائمه به معارف قرآن دست می‌یابند (۱۴۰۴: ۳/۱).

با توجه به زمان حاضر که معصوم وجود ندارد و همچنین اینکه ذیل آیات زیادی از قرآن، روایتی به ما نرسیده است، ادعای انحصار علم قرآن به معصومان علیهم‌السلام و در نتیجه،

فهم‌ناپذیر دانستن آن، منجر به مهجوریت قرآن می‌شود.^۱

همچنین یکی از مظاهر مهم مهجوریت قرآن نیز اعراض عامهٔ مسلمانان از تدبر در قرآن و تضعیف حوزهٔ فکر و اندیشه در زمینهٔ قرآن است؛^۲ چون اخباریان فقط معصومان را مخاطبان قرآن می‌دانند که می‌توانند قرآن را بفهمند و تفسیر کنند. براساس این دیدگاه ما فقط باید قرآن را برای ثوابش بخوانیم. پایبندی به این دیدگاه در تعارض با صریح آیات و روایاتی است که ما را به تدبر در آیات الهی فرمان می‌دهد.

گرچه اندیشهٔ «دست‌نیافتنی بودن آموزه‌های قرآنی»، از زمان وحید بهبهانی تا زمان

۱. شهید مطهری در این باره می‌گوید: «[اخباریان] نگفتند قرآن را نخوانید؛ گفتند قرآن را بخوانید، قرآن را بیوسید، اما قرآن را نفهمید. این یک ضربهٔ بزرگی به عالم اسلام بالاخص به عالم تشیع زد؛ به طوری که بعدها اساساً مفسران شیعه رعیشان برداشت که قرآن را تفسیر کنند و از تفسیر کردن ترسیدند. اخباریان که نمی‌توانستند بگویند قرآن، کتاب خدا نیست، گفتند مقام قرآن بالاتر از این است که افراد عادی بشر آن را بفهمند. قرآن را فقط ائمه حق دارند بفهمند و بس. قرآن نازل شده است برای آنکه آن‌ها بفهمند. ما باید ببینیم در اخبار ائمه چه آمده است. گفتند ظواهر قرآن حجت نیست، مثلاً اگر قرآن می‌گوید: ﴿إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ﴾ (مانده / ۹۰)، می‌گویند تو باید به اخبار مراجعه کنی ببینی که آیا در اخبار آمده است که شراب و قمار حرام است یا نه؟ می‌گویند اساساً مخاطب قرآن، ما نیستیم. به این ترتیب برای مردم قرآن را از اعتبار و حجیت انداختند» (ر.ک: بی‌تا: ۱۰۹/۲۱). ایشان در ادامه می‌گوید: «... آن وقت در اخبار، چیزهایی هست که احیاناً خود قرآن را از اعتبار می‌اندازد، مثلاً فلان کس گفته است که سورهٔ حمد این جور نیست که شما می‌خوانید، جور دیگری است. شما می‌خوانید: «صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ»، می‌گفتند در حدیث آمده است: «صراط من أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم وغير الضالين» و باید این طور خواند. آنگاه کلمات قرآن‌های خودشان را در حاشیهٔ آن‌ها عوض می‌کردند. چند سال پیش این‌ها مشغول شدند به چاپ کردن قرآن خودشان، آیه‌الله بروجردی متوجه شدند و فوراً جلوی چاپش را گرفتند و بردند در دریا ریختند. وای به حال اینکه قرآن‌ها چاپ می‌شد و به دست یهودی‌ها و مسیحی‌ها می‌رسید و می‌گفتند مسلمان‌ها که می‌گویند قرآن ما تحریف نشده است، حالا خودشان یک قرآن دیگر درآورده‌اند که با قرآنی که دارند خیلی اختلاف دارد» (همان).

۲. امیر مؤمنان علیه السلام با اشاره به مهجوریت قرآن، از آیندهٔ تأسف بار مسلمانان چنین خبر می‌دهد: «و به زودی بعد از من، زمانی بر شما خواهد آمد که چیزی مخفی‌تر از حق و آشکارتر از باطل نیست... در نزد مردم در چنین روزگاری هیچ کالایی زیان‌بارتر از قرآن که از روی حق و راستی تفسیر و تأویل شود نیست و اگر معنای کلماتش را تغییر دهند، پرسودتر از آن وجود ندارد... کسانی که با قرآن آشنا هستند بدان بی‌اعتنائند. آن‌هایی که آیاتش را حفظ کرده‌اند، فراموش می‌کنند. در آن عصر، قرآن و یاران صدیق آن از جامعه طرد شده، منزوی می‌شوند... در چنین زمانی قرآن و یاران آن در بین مردم هستند، ولی در حقیقت با آن‌ها نیستند... مثل آن است که این‌ها پیشوای قرآن هستند و قرآن پیشوای آن‌ها نیست و از قرآن جز اسمی باقی نمی‌ماند و اطلاعی جز از خط و نوشتهٔ آن ندارند (نهج البلاغه: خطبهٔ ۱۴۷).

معاصر نقد شد و ادله استنادی اخباریان واکاوی گردید و بنیان ناصواب آن آشکار شد، تأثیر خود را در دوره‌های بعد از خودش گذاشت و احساس ناکامی و ترس از تفسیر قرآن، مدتی دامن‌گیر عالمان شیعه شد (مطهری، بی‌تا: ۱۰۹/۲۱).

چه‌بسا این واقعیت اسفبار موجود در حوزه‌های دینی که علامه طباطبایی از آن به تلخی یاد می‌کند، بی‌ارتباط با این اندیشه نیز نباشد. وی می‌گوید:

علوم حوزوی به گونه‌ای تنظیم شده است که به هیچ وجه به قرآن احتیاج ندارد. به گونه‌ای که شخص متعلم و فراگیر می‌تواند تمام این علوم را از صرف، نحو، بیان، لغت، حدیث، رجال، درایه، فقه و اصول فراگرفته و به آخر برساند و حتی متخصص در آن باشد و در آن اجتهاد کند، ولی اساساً قرآن نخواند و جلدش را هم دست نزنند (۱۴۱۷: ۵/۴۵۰).

موج اخباری‌گری نوین، در اثر غفلت فقه متاخر شیعی از قرآن کریم شکل گرفت؛ زیرا در فقه متقدم شیعی، مراجعات به قرآن زیاد بود و فقیهان شیعه هم در مقام برهان و استدلال و هم در مقام مناظره و احتجاج فقهی، فراوان به قرآن استناد می‌کردند، اما در فقه متاخر شیعه، ارجاعات به قرآن کاهش یافته است. فقیه شیعه، گونه‌ای دلواپسی را در مراجعه مستقیم به قرآن در استنباطات فقهی احساس می‌کند و این احساسات درونی، او را به سوی فاصله‌گیری از قرآن، به عنوان منبع استنباط فقهی سوق می‌دهد (صالحی، ۱۳۸۶: ۵/۱۴۳-۱۴۴). از جمله معتقدان به این پیامد اندیشه اخباری - یعنی مهجوریت قرآن کریم - شهید مطهری است. براینده کلی اندیشه‌های شهید مطهری، گویای این است که سه جریان به شدت گرفتار تحجرگرایی و جمود اندیشه شدند و نتیجه نهایی هر یک از آنها «مهجوریت قرآن کریم» است:

۱. جریانی که تئوری «حسبنا کتاب الله» را در رسیدن به مقاصد حکومتی و سیاسی‌اش مطرح کرد و نقطه عطفی در انحراف فکری شد و به مهجوریت عترت و انزوای سنت و سیره نبوی انجامید و دست جامعه اسلامی را از دامان پیامبر صلی الله علیه و آله عترت پاکش کوتاه کرد و نتیجه آن نیز چیزی جز مهجوریت قرآن نشد.

۲. جریانی که در برابر جریان اول، نظریه «حسبنا أحادیثنا وأخبارنا» را طرح و به مهجوریت قرآن کریم اهتمام ورزید و جامعه را از معارف و آموزه‌های اصیل و حیانی

باز داشت و این جریان همان جریان اخباری‌گری است.^۱

۳. جریانی که در قالب تقدس، مسئله «دست‌نیافتنی بودن آموزه‌های قرآنی» را مطرح کرد و با شعار «این التراب وربّ الأرباب»^۲ به تعطیل تفکر و در نهایت، مهوریت قرآن انجامید که آنان را معطله نامیده‌اند (مطهری، بی‌تا: ۸۷۸/۶-۹۰۰).

نتیجه‌گیری

مکتب اخباری‌گری که حدود دو قرن، ظهوری غلبه‌آمیز بر دانش اسلامی شیعه یافت، آثار مثبت و منفی چندی از خود بر جای نهاد. تدوین تفاسیر روایی، تألیف جوامع حدیثی و تعمیق و گسترش مباحث فقهی و اصولی مبتنی بر قرآن، از پیامدهای مثبت و خدمات این مکتب می‌باشد. پیامدهای منفی آن در حوزه علوم قرآن و تفسیر به طور خاص عبارت‌اند از: از بین رفتن حجیت روایات معصومان علیهم‌السلام، عدم جامعیت و جاودانگی قرآن موجود، وارد شدن خدشه به اعجاز قرآن، نفی پاره‌ای از صفات قرآن، عدم کارایی آیات فاقد تفسیر روایی، ورود روایات ضعیف به حوزه تفسیر قرآن، ناسازگاری با حکمت بالغه الهی در تضمین هدایت، مهوریت نسبی قرآن و....

۱. البته در مقابل، اخباریان معتدل، این همه زیاده‌روی را برتافتند و لب به اعتراض گشودند تا لاقبل درجاتی از ارزش و اعتبار را برای استدلال به ظاهر قرآن نگه دارند. فیض کاشانی معنا و ظاهر قرآن را قابل درک می‌داند و می‌گوید: «کسی که گمان کرده قرآن، هیچ معنایی ندارد جز آنچه که با تفسیر امامان برسد، از درک محدود خودش خبر داده است» (۱۴۱۵: ۲۹/۱، مقدمه پنجم). شیخ یوسف بحرانی نیز با نکوهش افراط و تفریط در این باره، از گروهی از اخباریان یاد می‌کند که فهم و درک «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ» را هم ممتنع می‌دانند و روایات معصومان علیهم‌السلام را تنها طریق ممکن برای دسترسی به درک آن می‌شمرند (بحرانی، ۱۴۰۵: ۲۷/۱).
۲. شهید مطهری در پیدایش بت‌پرستی می‌گوید: امام صادق علیه‌السلام فرمود: بت‌پرستی بعد از خداپرستی پیدا شد. قبل از حضرت یونس، پیغمبری به نام «اسقلینوس» مردم را به توحید دعوت می‌کرد و مردم فوق‌العاده به او ارادت می‌ورزیدند و پس از مرگ او در فراقش بی‌تابی می‌کردند. شیطان وسوسه کرد که من برای تسکین قلب شما، مجسمه او را برایتان می‌سازم تا با دیدنش تسکین یابید. مردم در ابتدا فقط به دیدن و زیارت آن مجسمه می‌رفتند. کم‌کم شیطان این وسوسه را برای مردم به وجود آورد که خود اسقلینوس اگر در آسمان هست، جسدش در اینجا است. هر چه از خودش می‌خواستید از مجسمه‌اش بخواهید. به تدریج مردم چسبیدند به این مجسمه به عنوان اینکه روح اسقلینوس در این مجسمه است و از او مثلاً حاجت بخواهند، نزد او استغفار کنند. کم‌کم این فکر برایشان پیدا شد که «این التراب وربّ الأرباب»: ما کجا و خدای یگانه کجا؟! بیایم عبادت‌ها را هم برای همین مجسمه انجام بدهیم. دیگر خدا را به کلی فراموش کردند و همه عبادت‌ها برای این مجسمه شد و به این ترتیب بتها و بت‌پرستی به وجود آمد (۱۳۷۷: ۶۷/۵).

کتاب‌شناسی

۱. نهج البلاغه.
۲. آقابزرگ تهرانی، محمدمحسن، الذریعة الى تصانیف الشیعه، قم، اسماعیلیان، بی تا.
۳. استرآبادی، محمدامین، الفوائد المدنیة، قم، دار النشر لاهل البيت، ۱۳۶۳ ش.
۴. اسلامی، رضا، مدخل علم فقه، قم، مرکز مدیریت حوزه علمیه قم، ۱۳۸۴ ش.
۵. امام عسکری، حسن بن علی علیه السلام (منسوب به ایشان)، التفسیر المنسوب الی الامام الحسن العسکری علیه السلام، قم، مدرسه الامام المهدی علیه السلام، ۱۴۰۹ ق.
۶. ایازی، سیدمحمدعلی، المفسرون حیاتهم و منهجهم، تهران، وزارت ارشاد اسلامی، ۱۳۷۳ ش.
۷. بابایی، علی اکبر، مکاتب تفسیری، قم، پژوهشکده حوزه و دانشگاه، تهران، سمت، ۱۳۸۱ ش.
۸. بحرانی، سیدهاشم، البرهان فی تفسیر القرآن، بیروت، مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۱۹ ق.
۹. بحرانی، یوسف بن احمد، الحدائق الناضرة فی احکام العترة الطاهرة، تحقیق محمدتقی ایروانی و سیدعبدالرزاق مرقم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۰۵ ق.
۱۰. همو، الدرر النجفیة من الماتقطات الیوسفیة، تحقیق گروه پژوهش دار المصطفی لاحیاء التراث، بیروت، دار المصطفی لاحیاء التراث، ۱۴۲۳ ق.
۱۱. جزائری، سیدعبدالله، الاجازة الکبیره، تحقیق محمد سامی حائری، قم، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۹ ق.
۱۲. جزائری، سیدنعمه الله، الانوار النعمانیة فی معرفة النشأة الانسانیة، مقدمة محمدعلی قاضی طباطبایی، تبریز، بنی هاشمی، ۱۳۸۲ ق.
۱۳. همو، منبع الحیة فی حجیته قول المجتهدین من الاموات، بیروت، مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۱ ق.
۱۴. جوادی آملی، عبدالله، تسنیم (تفسیر قرآن کریم)، قم، اسراء، ۱۳۸۱ ش.
۱۵. همو، نراهت قرآن از تحریف، قم، اسراء، ۱۳۸۹ ش.
۱۶. جهانگیری، محسن، «آثار مثبت و منفی حرکت اخباریان»، مجله آموزه های قرآنی، شماره ۲۷، ۱۳۸۷ ش.
۱۷. حب الله، حیدر، نظریة السنة فی الفكر الامامی الشیعی: التکون و التصور، بیروت، انتشارات العربی، ۲۰۰۶ م.
۱۸. حرّ عاملی، محمد بن حسن، الفوائد الطوسیة، تحقیق سیدمهدی لاجوردی، قم، المطبعة العلمیه، ۱۴۰۳ ق.
۱۹. همو، تفصیل وسائل الشیعة الی تحصیل مسائل الشریعة، تحقیق گروه پژوهش مؤسسه آل البيت علیهم السلام، قم، آل البيت علیهم السلام، ۱۴۰۹ ق.
۲۰. حکیم، سیدمنذر، «مراحل تطور الاجتهاد فی الفقه الامامی»، مجله فقه اهل البيت علیهم السلام، مؤسسة دائرة المعارف الفقه الاسلامی، سال پنجم، شماره ۱۳، ۱۴۲۱ ق.
۲۱. خوانساری، محمدباقر، روضات الجنات فی احوال العلماء و السادات، قم، اسماعیلیان، بی تا.
۲۲. صالحی، سیدعباس، «امتداد اخباری گری»، فصلنامه حوزه، شماره های ۱۴۳-۱۴۴، ۱۳۸۶ ش.
۲۳. طباطبایی، سیدمحمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ ق.
۲۴. عک، خالد عبدالرحمن، اصول التفسیر و قواعد، بیروت، دار الفنائس، ۱۴۰۶ ق.
۲۵. فیض کاشانی، محمدمحسن بن شاه مرتضی، الوافی، تحقیق ضیاء الدین حسینی اصفهانی، اصفهان، کتابخانه امیرالمؤمنین علیه السلام، ۱۴۰۶ ق.
۲۶. همو، تفسیر الصافی، تهران، صدر، ۱۴۱۵ ق.

۲۷. کرکی عاملی، حسین بن شهاب‌الدین، *هدایة الابرار الی طریق الائمة الاطهار*، تصحیح رؤوف جمال‌الدین، نجف، بی‌نا، ۱۳۹۶ ق.
۲۸. کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، تحقیق و تصحیح علی‌اکبر غفاری، تهران، دار‌الکتب‌الاسلامیه، ۱۴۰۷ ق.
۲۹. گرجی، ابوالقاسم، *تاریخ فقه و فقهها*، تهران، سمت، ۱۳۷۵ ش.
۳۰. مجلسی، محمدباقر، *بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار علیهم‌السلام*، بیروت، مؤسسة الوفاء، ۱۴۰۴ ق.
۳۱. مجلسی، محمدتقی، *لوامع صاحبقرانی*، قم، اسماعیلیان، ۱۴۱۴ ق.
۳۲. مصباح یزدی، محمدتقی، *قرآن شناسی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۷۶ ش.
۳۳. مطهری، مرتضی، *آشنایی با قرآن*، تهران، صدرا، ۱۳۷۷ ش.
۳۴. همو، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا، بی‌تا.
۳۵. معارف، مجید، *مباحثی در تاریخ حدیث (سیرت‌دوین - شناخت منابع)*، تهران، نبأ، ۱۳۸۸ ش.
۳۶. معرفت، محمدهادی، *التفسیر و المفسرون فی ثوبه التمشیب*، مشهد، الجامعة الرضویة للعلوم الاسلامیه، ۱۴۱۸ ق.
۳۷. مکارم شیرازی، ناصر، *دائرة المعارف فقه مقارن*، قم، مدرسة الامام علی بن ابی طالب علیه‌السلام، بی‌تا.
۳۸. موسوی خوئی، سید ابوالقاسم، *البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت، بی‌نا، ۱۴۰۸ ق.
۳۹. همو، *معجم رجال الحدیث*، قم، مرکز نشر آثار شیعه، ۱۴۱۰ ق.

موجز المقالات

نظرة إلى الاتجاه البنائى إلى مفهوم العمل الصالح فى القرآن الكريم والروايات

- فاطمة المولودى (طالبة بمرحلة الدكتورا بفرع علوم القرآن والحديث بجامعة فردوسى بمشهد)
- مرتضى الإيروانى النجفى (أستاذ مشارك بجامعة فردوسى بمشهد)
- سهيلا بيروزفر (أستاذة مشاركة بجامعة فردوسى بمشهد)

تحاول الدراسة الراهنة كى تدرس عبر الأسلوب التوصيفى والتحليلى، عملية إيجاد العمل الصالح على أساس القرآن الكريم. قد تمت لحدّ الآن دراسات حول صلة العمل الصالح مع مفاهيم أخرى كالإيمان والتقوى والقلب و... الدراسة الراهنة ترمى إلى أن تبحث عن نظام وجمع ومجموعة لهذه العلاقات المتقابلة حول الإيمان والعمل الصالح؛ بعبارة أخرى أرادت هذه المقالة عملية ظهور وتكوّن العمل الصالح عبر البناء الروحى فى الإنسان. حصائل وثمرات الدراسة الراهنة هى أنّ من منظور القرآن والروايات، عملية ظهور وتكوّن العمل الصالح تتمّ عبر المراحل الستة التى تلى وهذا يجرى عبر البناء الروحى للإنسان المؤمن: ١. ظهور الحاجة (فى الصدر)، ٢. الطلب والدعاء (فى

القلب)، ٣. ظهور اللينة (في القلب وظهورها في الصدر)، ٤. العلم (في الفكر)، ٥. إرادة العمل (في العزم)، ٦. الظهور الخارجيّ للعمل الصالح (في القوة). على هذا الأساس، ليس العمل الصالح إلّا نور الإيمان الذي له ظهورات وتجليّات منوّعة تحت الولاية الإلهية في مسيرة التجاوز عن الأجزاء البنائية للروح إلى حدّ يظهر كعمل خارجيّ في القوى الحركية للإنسان في العالم المادّي وينتهي إلى صعود الإنسان إلى المراتب السامية.

المفردات الرئيسة: القرآن، النظام، الولاية، العمل الصالح.

تبيين حقيقة العمل في القرآن الكريم مركّزًا على وجهة نظر العلامة الطباطبائيّ

- نصرت نيلساز (أستاذ مساعد بجامعة تربية المدرّس)
- ناصر كولوند (ماجستير بفرع علوم القرآن والحديث)

في بداية دراستنا هذه نودّ أن نشير إلى أنّه في النظرة الأولى لا فرق من حيث المعنى بين كلمات مثل «العمل» و«الفعل» و.... كثيرًا ما شاهدنا أنّ البعض استعملوا هذه الكلمات بديلاً عن الآخر وما قالوا بفرق بينهما إطلاقًا. ولكن من جانب آخر، ذكر اللغويون والمفسّرون تعاريف لهذه الكلمات التي تشعر إلى وجود تمايز بينهما من حيث المعنى. وفي هذا المجال نرى العلامة الطباطبائيّ المفسّر والحكيم الفدّ الثفت إلى حقيقة معنى هذه الكلمات خاصّة «العمل». فهو عبر معالجة الآيات والروايات حول هذه الكلمة سعى كشف أبعاد هذه الكلمة المعنائية والفحص عن معنى العمل الحقيقيّ. وتجدر الإشارة إلى أنّ من وجهة نظر العلامة الطباطبائيّ العمل هيئة ملكوتية تنطبع في النفس المجرّدة.

المفردات الرئيسة: حقيقة العمل، ماهية العمل، العمل، النفس.

منهج قرآنيّ لمعرفة مستوى الالتزام بالدين في إيران

- غلامرضا جمشيدنيا (أستاذ مشارك بجامعة طهران)
- محمّد باقر الآخونديّ (أستاذ مساعد بجامعة بيرجند)

تجدد الإشارة إلى أن في كثير من الدراسات التي قايست وقومت مستوى الالتزام بالدين، استخدمت المناهج التي استفادت في مجال غير الثقافية الإسلامية السامية ولها مناسبة وملائمة تحليلية مع معايير الالتزام بالدين مع الشخص المسلم. لذلك السؤال الذي يطرح نفسه هي هل بإمكاننا أن نعرض منهجاً قرآنياً معوّلاً على المصادر الدينية لمقايسة وتقويم مستوى الالتزام بالدين للشخص المسلم؟ ومع فرض وجود هذا الإمكان، هدف الدراسة الراهنة هي استخراج منهج لتقويم مستوى الالتزام بالدين من القرآن الكريم وذلك ضمن استخدام أسلوب تحليل المحتوى الكيفي وتدرج المفاهيم والمقولات. الحصائل المستخرجة تُرينا أن المنهج الذي يستخرج عبر هذا الأسلوب، خلافاً على المناهج السابقة، لها سبع مراتب التي قابلة للقياس والتقويم التي تقع من أضعف المراتب إلى أقوى المراتب. لذلك الارتقاء من المراتب السافلة إلى المراتب العالية يمكن مع إحراز مؤلفات وخصائص المراتب العالية. وإجراء إحصاء ورقة الأسئلة المتعلقة إلى تقويم مراتب الالتزام بالدين، أثبتت أن هذا المنهج وهذا التقويم المتعلق به، له سلاسة واعتبار عال في المجتمع الذي أجريت هذه المقايسة والإحصائية.

المفردات الرئيسة: القرآن، الالتزام بالدين، مراتب الالتزام بالدين، منهج الالتزام بالدين.

دور الأسرة في التربية الاقتصادية للأولاد في التعاليم القرآنية

□ محمّد الإمامي

□ أستاذ مساعد بالجامعة الرضوية للعلوم الإسلامية

للتربية أبعاد مختلفة وأحد أبعادها الهامة هي التربية الاقتصادية التي ليست أهميتها بأقل من التربية الدينية الثقافية والتربية الاجتماعية. التربية الاقتصادية الصحيحة توجب آثاراً مادية ومعنوية كثيرة في أسلوب الحياة الفردية ومن جملة هذه الآثار هي: طيب المال وحيثيته، الثقة بالنفس، سلامة الروح، قبول الأعمال وهدوء النفس وراحة البال. الدراسة الحالية، دراسة كيفية ومركزة على تحليل المحتوى وتمت عبر الرجوع إلى الأسناد المتقنة وذو قدمة دينية وحاولت مناقشة دور الأسوة في التربية الاقتصادية للأولاد. لذلك في البداية حاولنا دراسة الأسباب الاعتقادية والمبني الفكري والأسباب السلوكية الموجودة

للأسوة المناسبة، ثم أشرنا إلى الآثار الاجتماعية للتربية الاقتصادية الصحيحة. لا شك في أن وجود الدافع المعنوي والإلهي عند الإنسان، الابتعاد عن الغرور والغفلة، الاقتصاد والاعتدال، تلك الأمور التي لها آثار وثمرات مفيدة كإكتساب الثواب وفي الآخرة، التقرب إلى الجوار الإلهي، إيجاد مجتمع ذو الرشد والتكامل، حاكمية الصلح والهدوء وتقلص وقلة الجرائم الاقتصادية والاجتماعية، تلك الأمور التي من الآثار الإيجابية لرعاية حقوق الآخرين.

المفردات الرئيسية: التربية الاقتصادية، الأسوة الاقتصادية، أسلوب الحياة الإسلامي، رعاية الحقوق، الأفراد.

معرفة معنى «المجنون» في القرآن الكريم

- السيد محمود طيب حسيني (أستاذ مشارك بمعهد بحث الحوزة والجامعة)
 - حامد شريفى نسب (طالب بمرحلة الدكتوراه بفرع علوم القرآن والحديث بجامعة طهران)
- من الواضح أنه قد استعملت كلمة «المجنون» والكلمات المشابهة لها ك«به جنّة» في القرآن الكريم كثيراً ما في الأعصار المختلفة في كلمات منكرو النبوة التي عبّرت بـ«الجنون» والحال أنّ هذه الكلمة في الأساليب والاستعمالات المختلفة لها معنى مختلف. الدراسة الراهنة بعد التعرّف على جذر هذه الكلمة ومناقشة كلام اللغويين والمفسرين وصلت إلى هذه الحصلة وهي أنه مع أنّ الغالب يزعمون أنّ معنى هذه الكلمة «الجنون» إلا أنّ معناها الحقيقي هو الذي سلط عليه الجنّ. بعد معرفة معنى الكلمات عبر الأسلوب التوصيفي ظهرت هذه النتيجة وهي أنه استعملت هذه الكلمة في القرآن الكريم في المضامين المختلفة في معان ثلاثة وهي: ١. «المجنون الذي سلط عليه الجنّ»، ٢. «الساحر الذي سلط عليه الجنّ»، ٣. «الشاعر الذي سلط عليه الجنّ». وإيراد اتهام «المجنون» من ناحية قوم نوح على نوح استعمل في المعنى الأول. وهذه الكلمة استعملت من جانب فرعون مع النبي موسى في المعنى الثاني، ومشركو مكة استعملوا هذه الكلمة مع نبي الإسلام في المعنى الثالث.
- المفردات الرئيسية: معرفة معنى المجنون، المجنون، القرآن، الساحر، الشاعر، الذي سلط عليه الجنّ.

قاعدة «التصوير الفني» على أساس تفكيك السور المكيّة والمدنيّة مع محورِيّة سورتي «المدّثر» و«المنافقين»

- بتول مشكين فام (أستاذة مشاركة بجامعة الزهراء عليها السلام)
 - سهيلا الجلالى الكندرى (أستاذة مساعدة بجامعة الزهراء عليها السلام)
 - مريم الولائى (طالبة بمرحلة الدكتورا بفرع علوم القرآن والحديث بجامعة القرآن والحديث)
- لا شكّ في أنّ أدباء علم البلاغة التفتوا إلى الوجوه الفنيّة والإبداعات القرآنيّة من سالف الزمن ولنا أن نقول في كلمة واحدة أنّهم قد التفتوا إلى الروائع القرآنيّة وقد عرضوا ذلك في أساليب منوّعة؛ لعلّ اليوم نستطيع أن نجعل مصطلح «التصوير» بديل كلّ هذه الكلمات وهذه قد تمّت على صورة مع فهم ودرك التصاوير القرآنيّة بلسان ساذج ومع عدم استخدام المصطلحات المعقّدة والعويصة البلاغيّة وبهذه الطريق نستطيع أن نجد سرّ خلود القرآن ونفوذه في أعماق قلب المخاطب. من الواضح تطبيق قاعدة التصوير على السور المكيّة والمدنيّة بشكل متمايز (وفي هذا المورد سورتا المدّثر والمنافقين) يصلنا إلى نتائج هامّة وقابلة للانتفاع التي ثمرتها انتباه القرآن الدقيقة والعميقة إلى أقسام المخاطب. شروط الزمان والمكان وفي الأخير إثبات كون القرآن معجزة. هدف الآيات المكيّة هي إثبات التفكير ونفوذ ورسوخ العقيدة في القلب، فعليه لا بدّ وأن تكون مبانيها، تعابير مع تصاوير بديعة، مؤثّرة ورائعة مع لحن حاسم وصريح؛ وفي المقابل، الآيات المدنيّة تستهدف التأثير للوصول إلى العمل؛ يعنى العمل على أساس العقيدة المرسوخة في قلب المخاطب فعليه لا بدّ وأن تكون مبانيها تصاوير ولكن في هذه المرحلة مع تصاوير أقلّ ومع لحن تفصيلي، مريح ومفصّل. المحور الأساس للدراسة الحاليّة هي معالجة هذا الموضوع، دراستها الكيفيّة وبالتالي الوصول إلى نتيجة قد أُشيرت إليها إجمالاً.
- المفردات الرئيسيّة: التصوير، التصوير الفنيّ، سيّد قطب، سورة المنافقين، سورة المدّثر.

«مكالمة الله مع جهنّم» واقعيّة أم تمثيل؟

- السيّد أبو القاسم الحسينيّ الزيدى (طالب بمرحلة الدكتورا بجامعة فردوسىّ بمشهد)
- حسن نقى زادة (أستاذ بجامعة فردوسىّ بمشهد)
- السيّد مرتضى الحسينيّ الشاهرودىّ (أستاذ بجامعة فردوسىّ بمشهد)

على أساس نقل القرآن الكريم بعد صدور محكومية المجرمين يوم القيامة، يُسأل عن جهنم هل يوجد لإسكان الكفار والمجرمين محل؟ وبعد ذلك يجيب جهنم هل بقى كافر أو مجرم؟ ثمّة توجد ثلاثة تفاسير: التفسير الأول هو أنّ بعض المفسّرين ذهبوا إلى أنّ هذه المكالمة تمثيل ولسان حال الذى يسأل الله تعالى بلسان التكوين عن جهنم ويجيب جهنم بلسان الحال. التفسير الثانى: هو أنّ عدد آخر من المفسّرين ارتأوا أنّ الآخرة دار الحياة والحياة الواقعية ولجهنم قدر من الشعور والحياة والكلام حول جواب جهنم. التفسير الثالث أنّ بعض المفسّرين قالوا بحذف المضاف وأنّ سؤال الله تعالى عن موكلّى جهنم والله تعالى يرى أن يقرّ منهم. هذه الدراسة بعد معالجة ومناقشة الأقوال والتفاسير الثلاثة وصلت إلى هذه الحصيلة وهى أنّ التفسير الثانى أوفق وأنسب ومع ذلك علينا أن لا نغفل عن آثار وثمرات التفسير الأول لأنّ الآية المباركة عبر هذا السؤال والإجابة استهدفت أن تشير إلى أنّ القهر والعذاب الإلهي غير قاصر عن إحاطة المجرمين ويمكن أن نقول بكون مفاد الآية حقيقياً وأنّ ما يبحث عنه مدعى كون مفاد الآية تمثيلاً، قابل للجمع؛ لذلك علينا أن لا نصرف عن ظاهر الآية إلا إذا يوجد دليل خاصّ ومتمقن للانصراف عن ظاهر الآية.

المفردات الرئيسة: جهنم، المكالمة، لسان تمثيليّ، لسان ظاهريّ، لسان الحال.

نظرة إلى ثمرات آراء الأخباريين فى حقل الدراسات القرآنية

□ محمّد الشريفيّ (أستاذ مساعد بجامعة مازندران)

□ محمّد رضا الشاهرودىّ (أستاذ مساعد بجامعة مازندران)

لا مجال للشكّ فى أنّ مؤلفات ودراسات الأخباريين الذين لهم اهتمام أكيد بالنسبة إلى الأخبار والأحاديث، لا تنحصر فى حقل علوم الحديث فحسب، بل تشمل الحقول الأخرى من العلوم الإسلامية كالتفسير ومبادئه. فإنّ لهم مؤلفات فى صعيد القرآن الكريم والتى بشكل مباشر أو غير مباشر تنعكس آراؤهم فى هذا المجال. هذه الأفكار والآراء التى واجهت فى القرنين الواحد عشر والثانى عشر الفكر الإسلامىّ والشيعيّ مع مشاكل وعويصات لها آثار - من المعلوم مبنية على مبادئهم الخاصة - مع أنّهم أنفسهم لم يشيروا إلى هذه الآثار ولم يلتزموا بها، ولكن لا يمكن لنا الإغماض عنها من وجهة نظر العلماء.

لقد نوقشت في الدراسة الحالية هذه الآثار والثمرات وهذه قد تمت عبر أسلوب تحليلي - توصيفي. لنا أن نشير إلى الآثار الإيجابية والخدمات العلمية للأخباريين إلى الأمور المذكورة فيما تلى وهي: تقوية وتحكيم دور الروايات الباقية من المعصومين في معرفة الدين، تدوين الجوامع الروائية الحديثة، تأليف التفاسير الروائية القيمة وتعميق وبسط المباحث الفقهية والأصولية المعولة على الكتاب والسنة. والآثار السلبية للنهضة الأخبارية هي كما تلى: سلب اعتماد عامة المسلمين عن القرآن، عدم حجّية روايات المعصومين عليهم السلام، عدم جامعية وخلود القرآن الموجود، ورود الخدشة على إعجاز القرآن، ورود التناقض إلى القرآن، عدم كفاءة الآيات الفارقة لتفسير الروائي، ورود الروايات الضعيفة إلى حقل تفسير القرآن الكريم، وجود التناقض وعدم الملائمة مع الحكمة البالغة الإلهية في تضمين الهداية، مهجورية القرآن.

المفردات الرئيسة: الأخباريون، التفسير، علوم القرآن، آثار النهضة الأخبارية.

Researches and Works of Traditionalists that have special attention to the hadith are not limited to the field of hadith sciences and also include other sectors of the Islamic sciences, such as interpretation and its principles. They have a lot of writings on the field of the holy Quran that reflect their ideas directly or indirectly. These ideas that confronted Islamic and Shiite thought with serious challenges in the eleventh and 12th centuries have consequences -Of course, based on their own principles- that even though they themselves have not mentioned and committed to them, the scientific aspect of these consequences cannot be ignored. In the present study, these works and implications have been studied in an analytical-descriptive way. Positive consequences and scientific services the traditionalists are the highlighting of the traditions that have been remained from Imams in recognition of religion, compilation of modern encyclopedia of traditions and valuable traditional interpretations, deepening and expounding the jurisprudential issues and their principles based on the Quran and hadith. The negative consequences of the traditionalists are distrusting of Muslims to the Quran, the loss of authenticity of the traditions of Imams, lack of comprehensiveness and eternity of the Quran, damaging the miracle of the Quran; entrance of conflict and contradiction in the Quran, inefficiency of the verses that have no narrative interpretation; entrance of weak narrations into the interpretation of the Quran; incompatibility with divine wisdom in ensuring the guidance, relative abandoning of the Quran and....

Keywords: *Traditionalists, Interpretation, The Quran sciences, Consequences of being traditionalists.*

settle infidels and aliens. Hell answers: does it remain any guilty? Three comments have been presented in this case: Some commentators have seen this verse as a kind of metaphor and non-verbal language that God asks from Hell in the language of Genesis and Hell answers in that language; some others believe that the hereafter is the abode of life and a real life and Hell also has of life and intelligence and the problem is the answer. In addition to these ideas, some commentators believe in removing the determining noun in this regard and say that God addresses the clients of Hell and God wants them to admit. Expressing the documents and the reasons of these ideas of and reviewing them, this article has concluded that the second view has to be preferred and must be committed to the functions of the first theory, because the verse with this FAQ wants to point out that surrounding of God's anger and punishment to all the criminals do not fall short and believing in actuality of the verse also provides the allegorical claims. Therefore, as long as there is not any acceptable and strong reason for disregarding the literary meaning of the verse, it should not be turned away.

Keywords: *Hell, Dialogue, Figurative language, Symbolic language, Non-verbal language.*

An Inquiry into the Implications of the Traditionalist's Ideas in the Field of Quranic Studies

- *Muhammad Sharifi (Assistant professor at University of Mazandaran)*
- *Muhammad Reza Shahrudi (Assistant professor at University of Tehran)*

understand the secret of immortality of the Quran and its deep influence in the heart of audience in a simple language and without the use of rhetoric complicated terms. To conform the rule of “image” on the Meccan and medina chapters separately (in this case two chapters Mudathir and Munafiqun) will bring us considerable results that its outcome is the profound and precise attention of the verses of the Quran to the typology of the audience, the situation of place and time and finally proving its being a miracle. Meccan verses seek to establish the thought and in subsequence seek to penetrate a belief at the heart, so its backing must be terms with exquisite, effective and wonderful images with an overwhelming and explicit tone. In contrast, Medina verses seek to influence for pragmatism; fulfilling on the base of that established thought of audience; so, its backing must be terms with images; this time the images are less and with detailed, peaceful and widespread manner. The main objective of the present study is addressing this issue, studying its qualification and finally reaching the conclusion that it was mentioned briefly.

Keywords: *Image, Artistic imagery, Seyyed Qutb, Munafiqun chapter, Mudathir chapter.*

God and Hell Talking, Reality or Allegory

- *Seyyed Abolghasem Hosseini Zaidi (A PhD student of Islamic Studies)*
- *Hasan Naghizadeh (Professor at Ferdowsi University)*
- *Seyyed Murteza Hosseini Shahrudi (Professor at Ferdowsi University)*

According to the Holy Quran, after sentencing the guilty on Day of Judgment, Hell is asked whether it still remains a place to

studying of this word and considering it in the words of philologists and commentators, this article has reached to this fact that contrary to popular perception that the meaning of the term is considered as “madness”, its true meaning is a person who is dominated by Jinn. We have come to this conclusion through descriptive semantics of the verses of the Quran that the word “insane” has been used in the Quran in different contexts in three meanings: “mad under the control of the Jinn”, necromancer under the control of the Jinn and “poet under the control of the Jinn”. Being charged with “insanity” by the people of the Prophet Noah (AS) is used in the first meaning and of Musa (AS) by the Pharaoh in the second sense, and of the Prophet of Islam by the idolaters of Mecca in the third meaning.

Keywords: *Semantics of the word “insane”, Haunted by Jinn, Quran, Magician, Poet, Under the control of the Jinn.*

The Rule of “Artistic Imagery” on the Base of the Separately Meccan and Medina Chapters of the Holy Quran (With a Focus on Chapters of “Mudathir” and “Munafiqun”)

- *Batool Meshkinfam (Associate Professor at Alzahra University)*
- *Soheila Jalali Kandari (Assistant professor at Alzahra University)*
- *Maryam Velayati (A PhD student of the Quran Sciences and Hadith)*

Scholars of rhetoric have long been regarding artistic aspects and the specific exquisite creation of, and in a word, beauty of the Quran and have expressed it in different forms. Today, perhaps the word “image” can be replace with all those views so that we can

and cultural one. Economic training causes plenty of material and spiritual effects on individual lifestyle that purity of aliment, self-confidence, mental health, acceptance of deeds, peace and comfort are some of them. This study is qualitative and based on analysis of content and by referring to the original and old religious documents has dealt with the role of pattern in children's training. Therefore, at first, the factors of belief and the basic intellectual factors and also behavioral factors constituting an appropriate model, and then and social effects of correct economic training have been expressed. Having spiritual and divine motivation, avoidance of arrogance and ignorance, economy and moderation, respect for others' rights are some behavioral factors of the correct economic training that have beneficial effects such as reward and good in the Hereafter, close proximity to the Divine, building a society of growth and development, the rule of peace, reduction of economic and social crimes.

Keywords: *Economic training, Economic pattern, Islamic lifestyle, Observing of rights, The Quran.*

The Semantics of the Word “Insane” in the Holy Quran

- *S.M. Tayeb Hosseini (Associate prof. at Research Institute of Hawzah & Univ.)*
- *Hamed Sharifinasab (A PhD student of the Quran Sciences and Hadith)*

In the Quran, the word “insane” and the like which have been reflected in the speech of prophecy deniers many times in different historical eras has been generally translated to “madness”, while this word has multiple and different meanings in different contexts. Terminological

Keywords: *The truth of the deed, Nature of the deed, Deed, Soul.*

Quranic Model to Measure Religiosity in Iran

- *Gholam Reza Jamshidiha (Associate professor at University of Tehran)*
- *Muhammad Baqer Akhondi (Assistant professor at University of Birjand)*

In most studies that have focused on measuring religiosity in Iran it has been used from patterns that have been provided in the context of non-ideal Islamic culture and are less relevant to Muslim religious criteria. So, the question is that can we provide a Quranic pattern for measuring and assessing religiosity of Muslim from religious sources? Given such a possibility, the aim of this study is to deduce the pattern of religiosity from the holy Quran by using the method of analysis of qualitative content and theoretical classification of concepts and categories. The results show that the pattern which can be achieved with this method, in contrast to previous one, have seven measurable times that starts from weakest to the strongest level successively. Upgrading from lower to higher levels that have high-level indices is possible.

Keywords: *The Quran, Religiosity, Levels of religiosity, Pattern religiosity.*

The Role of Pattern in Economic Upbringing of the Children in Quranic Teachings

- *Muhammad Imami*
- *Assistant professor at Razavi University*

Training has different dimensions and one of its important aspects is economic training that its significance is not less than social

process of the occurring of the good deeds in the Quran and traditions has six stages: 1. appearance of the need (in the breast), 2. demand and pray (in the heart), 3. the advent of intention (in the heart and its influence in the breast), 4. knowledge (in thought), 5. intention of doing (in determination), 6. exterior of good deeds (in potent). On this basis, the good deed is the light of faith that has different manifestations under the divine authority through the structural components of the mentality to the extent that it is appear in an external form in the moving faculties of human being in the material world and ascends man to a higher stage.

Keywords: *Quran, Order, Authority, Good deed.*

Explaining the Truth of the Deed in the Quran on the Basis of Allameh Tabatabai View

□ *Nosrat Nilsaz (Assistant professor at Tarbiat Modares University)*

□ *Naser Kulivand (An M.A of the Quran Sciences and Hadith)*

In an overview to the terms such as deed, action, etc. it seems that there is not much difference between these words in meaning. It has been seen that some have used these terms interchangeably and as it is clear they think that there is no difference between them. On the other hand, some Philologists and commentators have defined these words and it implies that there is difference between them in meaning. In the meantime, the contemporary commentator and philosopher, Allameh Tabatabai, has given the most attention to the discovering of the true meaning of deed. Citing Quranic verses and hadiths that indicate the scope of deed, he has explained the truth of that word exactly. In his viewpoint, deed is an angelic state that forms on the immaterial soul.

Abstracts

An Introduction to the Structural Approach to the Concept of Good Deeds in the Quran and Hadiths

- *Fatimah Moloudi (A PhD student of the Quran Sciences and Hadith)*
- *Murteza Irvani Nadjafi (Associate professor at Ferdowsi University)*
- *Soheila Piruzfar (Associate professor at Ferdowsi University)*

This article attempts to examine with a new approach the process of the formation of the good deeds by using a descriptive way and analyzing the content. So far, many studies have been done about the interconnections of the good deeds with other concepts such as faith, virtue, heart, and.... Gathering, evaluating and processing this interaction, this study is to find the system and the process of the happening the good deed on the basis of the Quran and the traditions; in other words, in this article, the process of happening of good deeds in transition of human mental structure is being sought. The results of this study indicate that the

Table of contents

An Introduction to the Structural Approach to the Concept of Good Deeds in the Quran and Hadiths/ Fatimah Moloudi & Murteza Irvani Nadjafi & Soheila Piruzfar	3
Explaining the Truth of the Deed in the Quran on the Basis of Allameh Tabatabai View Nosrat Nilsaz & Naser Kulivand	29
Quranic Model to Measure Religiosity in Iran Gholam Reza Jamshidiha & Muhammad Baqer Akhondi	55
The Role of Pattern in Economic Upbringing of the Children in Quranic Teachings Muhammad Imami	79
The Semantics of the Word “Insane” in the Holy Quran Seyyed Mahmud Tayeb Hosseini & Hamed Sharifinasab	107
The Rule of “Artistic Imagery” on the Base of the Separately Meccan and Medina Chapters of the Holy Quran (With a Focus on Chapters of “Mudathir” and “Munafiqun”) Batool Meshkinfam & Soheila Jalali Kandari & Maryam Velayati	129
God and Hell Talking, Reality or Allegory/ Seyyed Abolghasem Hosseini Zaidi & Hasan Naghizadeh & Seyyed Murteza Hosseini Shahrudi	151
An Inquiry into the Implications of the Traditionalist’s Ideas in the Field of Quranic Studies Muhammad Sharifi & Muhammad Reza Shahrudi	171
Translation of Abstracts:	
Arabic Translation/ Yaqub Khavari	191
English Translation/ Rahmatollah Karimzadeh	206